في ايراد لفظ الكفالة اشارة الى توكيد الوعد كما هو المتعارف في المواعيد فالتعارف مويد للوعد كما ان اللفظ يويد الكفالة والعبرة انما هو للتعارف فالحمل على الوعد راجح والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم لا يفتقر الى بقاء الذمة جواب عن دليلهم العقلي محصله ان المطالبة الاخروية لا يحتاج الى بقاء الذمة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة الاخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة واورد عليه بانه وقع في الاحاديث الصحيحة انه يعطي الغريم بازاء دينه الصلوات المفروضة من اعمال المديون لا انه ياثم فقط وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له اعني الدائن فان السقوط اي سقوط المطالبة عن الميت بالموت انما هي لضرورة فوت المحل لا لوصول الحق الى مستحقه ليظهر في حق من عليه دين ومن له يعني انه لا يظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون ولا يظهر السقوط في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهته لا من جهة المديون بقي ههنا كلام وهو ان الدين امر نسبي فلا يتصور بقاؤه مع انتفاء المديون لان النسبة لا يعقل بقاؤها الا ببقاء المنتسبين واجيب عنه بان الامور النسبية لا بد من تحقق طرفيها في الذهن عند تصورها واما النسب الماخوذة بحسب الخارج اي باعتبار الامور الخارجية فحالها بالنسبة اليها على ثلثة انحاء احدها ان يقتضي وجود كل منهما النسبة المعينة مثلا اذ لا يعقل وجودها في الخارج ما لم يتحقق طرفاها في الخارج بالفعل وثانيها ان لا يقتضي وجود كل منهما بل يحصل مع عدم وجودهما كالنسبة اللزومية بين الممتنعات وثالثها ان لا يقتضي الا وجود احدهما فقط كالبعدية الحاصلة بالفعل لوجود زيد بالنسبة الى عمرو وقد فات وجوده في الخارج فان هذه البعدية الخاصة يقتضي وجود زيد فقط دون عمرو والدين بالنسبة الى الدائن من هذا القبيل فان من لوازمه الخاصة صحة المطالبة وهي تتحقق بالنسبة الى الدائن الموجود ولا يصح بالنسبة الى المديون المعدوم لفرض موته فالوجود الفرضي من هذه الجهة يتصور وجودها بالنظر الى الطالب دون المطلوب ورد بان هذا القدر من الوجود الفرضي للدين اذا كفى لصحة التبرع فليكف لصحة الكفالة ايضا وقد دل الحديث على ذلك وفيها رعاية حال الميت عن ايجاب دفع اثمه ولو في الآخرة فان الاثم يندفع عنه لوصول المال الى مستحقه الا ان يقال الكفالة انما هي من جانب الميت فلا بد من بقاء المطالبة من جهته حتى ليضم الذمة الاخرى اليه وهي لم توجد فكيف يصح الكفالة هذا ما تيسر للعبد المفتاق الى رحمة ربه الهادي محمد عبد الحق الفاروقي الخيرآبادي لطف الله به في العواقب والمبادي في شرح شطر من المبادي القيمة بان يتطاول عليه الهواد والحمد لمبدء المبادي ومعطي الايادي والصلوة على خير من نادى النادي ونصر بالرعب الى مسيرة شهر من القرى والبوادي وعلى آله وصحبه نجوم الهدى شفعاء يوم التنادي فقط تمت



بالعوض فيكون كالبيع ولا يصح الرجوع عنه (اى) الموت هادم لاساس التكليف لان
العبد اذا مات تحقق العجز الذي لا يرجى زواله فيسقط التكليف بتة لفوات غرضه وهو الاداء بالاختيار
فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بعين وههنا كلام وهو ان هذا الاستثناء غير صحيح فان رد الوديعة
والمغصوب لا يتصور بدون القدرة مع انه ليس من باب التكليف والاستثناء يقتضي كون
المستثنى من هذا الباب فلا يصح ان يكون استثناء مفرغا متصلا اذ ليس على ذمة الميت ما كان
متعلقا بعين ايضا ولا يصح ايضا ان يكون منقطعا لانه مفرغ فيلزم ان يكون المنقطع مفرغا اذ المستثنى
منه ههنا محذوف مع انه من اقسام المتصل والجواب ما قال بعض الاعاظم ان الا ههنا صفة بمعنى غير وهو فاعل
لا يبقى والحاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين او مال واما المتعلق بعين او مال فلا يبقى على ذمته
ايضا لكن لصاحب الحق ان ياخذ من العين او المال كالوديعة والمغصوب فان للمودع والمغصوب
منه ان ياخذه كما كان في الحيوة وعلى الورثة ان يردوه او بمال تركه كالديون والوصايا فان
حق الدائن والوصي تعلق بمال ترك المديون والموصي والتجهيز يقدم على الديون والوصايا بالاجماع
لكون الحاجة اليه اقوى منها الى قضاء الدين كما كان يقدم لباسه في حال الحيوة على حق الغرماء حتى
لا يمكن لهم ان يمنعوه لمس الحاجة اليه ثم يقدم الديون على الوصايا لان الحاجة الى قضاء الدين اشد
من الحاجة الى الوصايا لان الدين واجب والوصية تبرع واسقاط الواجب اهم من التبرع ثم تقدم
وصاياه اذا لم تجاوز الثلث ثم يجري الميراث بطريق الخلافة لان حاجة الميت الى من يخلفه في
امواله باقية بعد موته فاقام الشارع الوارث مقامه واذا لم يكن على ذمة الميت المطالبة بشيء
من الحقوق فلا يصح الكفالة عنه بما عليه اى على الميت من الديون بعد الممات عند ابي حنيفة رح
لانها اى الكفالة عبارة عن ضم الذمة الى الذمة في المطالبة ومن ثمه يصح للدائن المطالبة عن الاصيل
والكفيل على السواء فله ان يطالب من ايهما شاء ولا مطالبة ههنا فلا ضم فصار الدين كانه ساقط عنه في
احكام الدنيا لان المطالبة لا يمكن مع انعدام المحل بالكلية فلا يتحقق ضم الذمة الى الذمة وعندهما اى
عند ابي يوسف ومحمد رح يصح الكفالة عن الميت ولو لم يترك مالا ولا كفيلا وبه قالت الائمة الثلثة
لحديث جابر هما علي فصلى عليه قال في الحاشية عن جابر كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتى بميت فقال أعليه دين قالوا نعم ديناران

قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه البخاري والنسائي كذا في التقرير انتهى اعلم ان الروايات مختلفة
ففي هذه الرواية ديناران وفي رواية اخرى ثلثة دنانير فقال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة صل عليه
يا رسول الله وعلي دينه فصلى عليه وفي رواية وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما قيل هذا لان
قيمة الدنانير لعلها يبلغ هذا المقدار من الدرهم او القضية مختلفة هذا دليلهم النقلي واما العقلي فذكره بقوله
لان الموت لا يبرئ عن الحقوق شرعا ولذا يطالب الميت بها في الآخرة اجماعا ولو ثبت
ومال يطلب به في الحال ولا يتصور ذلك بدون ان يكون الدين عليه باقيا ولذا يصح التبرع بالاداء
اى باداء ما وجب عليه من الدين فلو لم يكن على ذمة الميت لما صح اذ الاداء انما يكون بعد الثبوت
على الذمة والجواب انه اى الحديث يحتمل العدة قال في الحاشية قال ابن الهمام وهو
الظاهر اذ لا يصح الكفالة للمجهول انتهى لانها انما تتم بقبول المكفول في المجلس ولم يوجد فيما نحن
فيه لما في لفظ عن جابر للحاكم وفي التقرير وهو مشكل يعني يؤيد عدم الكفالة ما اخرج حاكم عن جابر
وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي مالك والميت منها
برئ فقال نعم فصلى عليه فما قال في التقرير من ان هذا ينافي العدة لان المتبرع لا يكون مشغول الذمة
وههنا قد شغل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذمة ابي قتادة بقوله هي عليك والتزم جابر ذلك بكلمة الايجاب
فيكون كفالة مزيف بما قال المص اقول ظاهرا كما بينا في العدة بينا في الكفالة ايضا لعدم
براءة المكفول عنه في الكفالة فتامل انتهى يعني ان في الكفالة حين اداء الكفيل وان بطل مطالبة
الدائن لكن ذمة المديون لم يفرغ فان الكفيل يطلب ما اداه منه فهذا الحديث كما يدل على نفي الوعد
كذلك يدل على نفي الكفالة ايضا ويحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة على الموت و
فيه ما فيه قال في الحاشية اشارة الى ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة
انا اكفل به فاتى بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر
درهما او سبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة
في وفاء الوعد كما هو المتعارف انتهى قيل حاصل ما في التقرير ان لفظ انا اكفل صريح في الكفالة ينافي الوعد
والصرف عن الظاهر بلا ضرورة غير صحيح وحاصل النظر ان هذا الظاهر وان كان كفالة لكن يحتمل ان يكون وعدا و

وبعدها اے بعد تمام المدة وهی سفر ثلثة منازل لا يصح نية الاقامة الا فيما يصح نية الاقامة
فيه يعنی العمران لانه دفع للسفر بعد تحققه وتجديد اقامة فلابد من موضع يصلح لابتدائها
مسئلة العبد اهل للتصرف فی العقود وملك اليد عندنا خلافا للشافعية لنا انهما
اي التصرف وملك اليد باهلية التكلم اي باهلية قول الايجاب والقبول والاقارير وغير
ذلك وباهلية الذمة اي باهلية نزول الاحكام والمراد بها كون الانسان صالحا لان يخاطب
بالاحكام والاولى اے اهلية التكلم انما يكون بالعقل وهو موجود فے العبد وهو اي العقل لا يختل
بالرق ولذا اي لعدم اختلال العقل بالرق كانت روايته اي رواية العبد فی الاحاديث
ملزمة للعمل للخلق فعلم ان ليس فی عقله اختلال ولو كان فے عقله اختلال كيف يقبل روايته فيما
هو من مهمات الدين بل رب رقيق يكون اعقل من الاحرار والثانية اے الذمة باهلية
الايجاب عليه والاستيجاب له وتحققها اے تحقق تلك الاهلية خوطب بحقوقه تعالى
كالايمان والصلوة والصوم قال فی الحاشية بخلاف الحج لما روی عنه صلى الله عليه وسلم
ايما عبد حج ثم عتق فعليه حجة وبخلاف الجهاد فليس القتال له الا باذن المولى انتهت اعلم
ان العبد لا يقدر على منافع بدنه لكونه مملوكا للمولے الا انه استثنى منافع بدنه عن ملك المولى فی بعض
العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم تستثن فے البعض نظرا للمولے كالحج والجهاد فلا
يحل له القتال بغير اذن المولے اتفاقا ويصح اقراره بالحدود والقصاص والمراد الاقرار بما يوجب
الحدود والقصاص عليه كالاقرار بالزنا والسرقة المستهلكة واما القائمة فيصح اقرار الماذون بها
بالاتفاق واما العبد المحجور ففيه خلاف بين الامام الاعظم وصاحبيه كما فصل فے مقامه وانما الحجر اي
المنع عن التصرف لحق المولے يعنی يمنع غير الماذون من التصرفات المالية لحق المولے
فاذنه اي اذن فك الحجر ودفع المانع عن صحة التصرف لا ان اذنه اثبات الاهلية
الحادثة كما زعم الامام الشافعی قالوا اے الشافعية القائلون بعدم اهلية العبد لو كان
اهلا للتصرف كان اهلا للملك لان التصرف سبب له اي للملك ومسبب عنه اي عن الملك
لان البيع مثلا لا ينفذ فی ملك الغير واذا كان نفاذه موقوفا على الملك كان الملك سببا له
وهو مسبب عنه واللازم اے كون العبد اهلا للملك باطل اجماعا فكذا الملزوم وهو كونه اهلا للتصرف

ايضا يكون باطلا واذا لم يكن العبد اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لليد لان اليد انما يستفاد بملك
الرقبة او ملك التصرف وقد انتفيا فی حق العبد فينتفی ملك اليد بانتفائهما قلنا فی الجواب التخلف
اي تخلف التصرف عن الملك لما لم يتحقق ههنا وهو حق المولے فان رقبته مملوكة لسيده فلو ثبت
الملك لكان الرقيق المملوك مالكا وهو خلاف ما ثبت فی الشرع لا لعدم المقتضی اے ليس
تخلف المسبب عن السبب لعدم المقتضی بل المقتضی متحقق وهو اهلية التصرف مع انعدام المقتضی
وهو اهلية ملك الرقبة لتحقق المانع واما المسبب فهو وان استلزم وجود سببه لكن لا يستلزم وجود
سبب معين ويجوز تعدد الاسباب لا هلية التصرف والحاصل انا لا نسلم ان ملك التصرف
انما يستفاد من ملك الرقبة لجواز تعدد الاسباب كما فی الوكالة لانها تثبت ملك التصرف
ولا تثبت ملك الرقبة فرع لو اذن له المولى فی نوع من التجارة كان له اي للعبد
التصرف مطلقا فے انواع التجارات غير مقيد بنوع من الانواع سواء اذن فيه المولى او لم ياذن
قال فے الحاشية هذا عند علمائنا الثلثة لوجود فك الحجر المانع من التصرف باهلية فيلغی
التقييد بنوع يعنی ان العبد اهل للتصرف وانما كان محجورا للمانع وهو حق المولے وقد زال باذنه فقد عاد ما
كان حاصلا وهو جواز التصرف مطلقا من غير تقييد وقال زفر والشافعی يختص بما اذن فيه
لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عندهما كالوكيل كان مقتصرا على ما اذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
الا بالتنصيص وفيه ما فيه انتهت وجهه انا لا نسلم كون تصرفه بطريق النيابة لكونه اهلا للتصرف بنفسه
وفيه نظر لان رفع الحجر فی نوع يجوز ان يكون لغرض لا يوجد فے نوع آخر فلا يلزم من اسقاط الحجر فيه
الاسقاط فی كل نوع ودعوى ان الاسقاط لا يختص بنوع دون نوع غير مسلم ضرورة ان الغرض
الداعی للاسقاط فی هذا النوع قد لا يوجد فی نوع آخر فتامل ويثبت يده على كسبه كالمكاتب
وانما يملك حجره دون المكاتب لان فك حجره بلا عوض فيكون كالهبة بخلاف الكتابة فهو كالبيع
يعنی ان المانع من الكسب فے العبد الماذون انما كان حق المولے وقد زال بالاذن كما ان المانع
فے المكاتب قبل الكتابة كان حق المولے وقد زال بالكتابة فكان كسبه له لا للمولے والفرق
ان المولے يملك حجر العبد الماذون بعد اسقاطه لان مدار الحجر والاذن على الملك فما دام ثبوته
كان حق المولے ثابتا فيكون كالهبة ويملك الواهب فيها الرد بخلاف الكتابة فان فك حجر المكاتب

علیه مقدور اً وكل مقدور يصح التكليف به فيصح التكليف بالفعل المكره عليه فلا يصح قولهم الاكراه ينافي
التكليف وفيه انه انما يضر المعتزلة لو جعلوا مدار انتفاء صحة التكليف انتفاء القدرة ولو كان
مداره عندهم شيئ آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهو الامتثال مع النية الخالصة لله تعالى كما هو
الظاهر من قولهم لداعي الاكراه فلا اتجاه له فقال مسئلة لا حرج عقلا او شرعا في الدين اما
عقلا فلانه بعد معرفة الصانع وصفاته الكمالية يحكم بان مثل هذا الحكيم المستجمع لصفات الكمال لا يوقع
عباده في الحرج واما شرعا فلانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا نفي لتكليف العبد بما يمتنع
عنه ظاهرا او عادة وان امكن امكانا ذاتيا وهو اي الحرج كلي مشكك لان بعض افراده
اقوى واكمل في معنى الحرج من البعض الآخر والاول كالعاجز من كل وجه والثاني كالعاجز
من بعض الوجوه كالمريض والمسافر والامكان منوطة بقدر الحرج فالحرج الكامل يوجب اشد انحاء
التشكيك والناقص اخفها ومعرفة القدر تتحقق من جهة الشرع كما قال فلهذا لم يجب شيئ
على الصبي العاقل لضعف بدنه وعدم كمال عقله ولا على المعتوه البالغ لنقصان عقله وان كان
بدنه كاملا فان الايجاب عليهما يؤدي الى الحرج الكامل خلافا لابي زيد فانه يقول ان الواجبات
تجب عليهما لكنها يسقط اداؤها بعذر الصبا وعدم الفهم ولم يجب قضاء الصلوة في الحيض والنفاس
للحرج فيه لكثرتها دون قضاء الصوم لعدم الحرج لقلته قال في الحاشية يعني انهما
اي الحيض والنفاس لا يسقطان اهلية الوجوب ولا الاداء ولذا يصح افعال
الحج عن الحائض والنفساء سوى الطواف لان الطهارة شرط فيه لكونه في المسجد ولا يجوز فيه
الدخول معهما فقد سقط الاداء بالعذر لانتفاء الشرط ودفع الحرج الا ان الشارع جعل لطهارة
عنهما شرطا لاداء الصلوة على وفق القياس والصوم على خلافه لتأديته مع الحدث
الاصغر والاكبر عند الائمة الاربعة ثم انتفاء وجوب القضاء عليها للحرج
اللاحق لها في حق الكثرة بخلاف الصوم ولا حرج في وجوب القضاء عليها لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس نادر فيه يعني لما ثبت انه لا حرج في الدين لم تجب قضاء الصلوة الساقط
في حالة الحيض والنفاس دون الصوم لان في الاول حرجا لان الحيض للمرأة في العادة تقع
في كل شهر واقله ثلثة ايام فيكون السنة بحساب اقل ايام الحيض مائة وثمانين يوما والصوم

ثلثة ايام ولا ريب ان في قضاء الصلوة بالعدد المذكور حرجا لا يوجد في قضاء صوم ثلثة ايام واما النفاس
فغايته ان يقع في السنة مرة ففي صورة لزوم قضاء صلوة يبلغ في السنة الى قضاء مائتي صلوات
وفيه حرج لا يكون مثله في الصوم بل يوجد فيه النقص فان النفاس يجوز ان لا يتحقق في السنة
في شهر رمضان بل في غيره واذا وقع فيه فلا يلزم ان يستوعب تمام الشهر بل يجوز ان يقع في
الاوائل فقط او الآخر فقط كذا قيل ثم اختلف في انه هل وجب اداء الصوم عليها في حالتي
الحيض والنفاس ام لا ونقل السبكي عن اكثر الفقهاء نعم لتحقق الاهلية والسبب هو
شهود الشهر ولان القضاء استدراك لما فات وقيل لا يجب واختاره
ابن الهمام لانتفاء الشرط والسبب ليس موجبا مطلقا والقضاء يترتب
على سبب الوجوب كما في النائم ولان الاداء حرام منهي عنه فلا يكون واجبا ثبت
ولعل الحق ما قال بعض الشراح ان النزاع لفظي فان القائل بوجوب الاداء عليها في تينك
الحالتين اراد منه وجوب الاداء التقديري بمعنى انه لولم يكن تلك الحالة لوجب عليها اداء الصوم
وقد مر سابقا ان بعضهم قالوا ان القضاء مرتب على وجوب الاداء دون اصل الوجوب و
قالوا ان النائم يجب عليه اداء الصلوة تقديرا بمعنى انه لولم يكن النوم لوجب الاداء والقائل بعدم
وجوب الاداء اراد التحقيقي ولا ريب في انتفائه فان الحالة منافية والصوم معها ممنوع ولاجل ان
لا حرج في الدين شرعت العبادات في المرض قاعدا ومضطجعا فان في القيام حرجا
ولاجل ذلك انتفى الاثم في الخطاء مجتهدا وانتفى الاثم في النسيان ولاجل ذلك
ايضا سقط اكل الصائم ناسيا عن درجة الاعتبار في حق فساد الصوم قال النبي صلى الله عليه
وسلم من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه وانما اطعمه الله وسقاه ولذلك خفف
في السفر فشرعت الرباعية ركعتين وشرع مسح الخف الى ثلثة ايام وثبت الرخصة
للمسافر بالشروع في السفر قبل تحققه فان السفر المعتبر في السببية للرخصة هو ما يقطع به ثلثة منازل
وهو قبل التمام في اوان الشروع ثبت للرخصة مع ان المسبب انما يثبت بعد تمام السبب و
ليس ذلك الا لدفع الحرج ولو اقام المسافر قبل المدة اي قبل مدة السفر صح له الاقامة
ولزمت احكام الاقامة لو كانت الاقامة في المفازة لانه دفع لها اي للرخصة

كثيرا بلا قصد فلا يكون الصدور دليلا عليه فان الدليل لابد ان يلازم المدلول ويقارنه اقترانا اكثريا
مسئلة الاكراه ملجئ وهو ما يفوت النفس كقطع الراس وشق البطن وبالجملة كلما يؤدي الى الهلاك غالبا
سواء كان قطع عضو او افناء تمام البدن واما الاكراه بما يفوت عضوا لا يؤدي الى الهلاك عادة
كقطع اليد او الاصبع مثلا فحكمه ايضا مثل حكم الاول لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها سواء افضى
الى الهلاك او لا ولا يكفي في الملجئ الاكراه بالتهديد بهذا القدر بل لابد من غلبة ظن المكره انه يفعله
وغيره اي غير الملجئ كالحبس والضرب وهي اي الاكراه مطلقا متوجه بالفعل المكره عليه
كالصلوة التي اكره عليها والتكليف بنقيضه كالاجتناب عن الشرب الذي اكره عليه
مطلقا سواء كان ملجئا او غير ملجئ والحاصل ان الاكراه على الفعل لا يمنع التكليف الواقع عليه
كالاكراه على الواجب والحرام مثلا فمن اكره على ترك الصلوة لا يخرج عن التكليف بل الصلوة
واجبة والترك حرام وقال جماعة يمنع الاكراه التكليف في الملجئ دون غيره حاصل قول
هذه الجماعة ان الاكراه الملجئ مانع من التكليف بما اكره عليه وغير الملجئ غير مانع وقالت المعتزلة يمنع
الاكراه في الملجئ مطلقا و في غيره في عين المكره دون نقيضه كما اذا اكره على ترك الصلوة
بغير الملجئ فالترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها لنا ان الفعل الذي اكره عليه وكذا ضده
سواء كان غرضه الاكراه الملجئ او غيره ممكن في حد ذاته فان الفعل محتاج الى الفاعل وكلما هو
محتاج الى شيء لا يكون واجبا بالذات ولا ممتنعا كذلك والفاعل متمكن من ايقاع ذلك الفعل
ايضا كيف لا يكون متمكنا وهي ايضا داخل المكروه حين اذا اكره بقتل نفسه على قتل نفس الغير
ولا ريب ان الثاني اخف من الاول اذ الانسان يقدم حيوته على حيوة اخيه فيختار قتل غيره
وحيوة نفسه ولذا قد يفترض ما اكره عليه كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فانه يكون
شرب الخمر واجبا على المكره عليه لانه تعالى قد استثنى حالة الاضطرار عن الحرمة ولا ريب في
ان المستثنى مغاير للمستثنى منه فيكون مباحا فيأثم بتركه لو صبر وقتل لانه قد ارتكب المنهي عنه مع
وجود الامر المبيح وقد يحرم ما اكره عليه كالاكراه على قتل مسلم ظلما فان قتل المسلم حرام ابدا فيوجب
على الترك لانه تحرز عن الحرام مع الداعي اليه كالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان والفرق
بين الصورتين ان في صورة الاكراه على قتل المسلم قتله حرام وفي صورة الاكراه على اجراء كلمة الكفر

يكون الاجراء مباحا بمعنى انه يعامل به معاملة المباح بعدم الاثم ولكن التحرز في كل منهما موجب للاجر
وقال المفصلون وهم الذين فرقوا بين الملجئ وغيره بان الاكراه الملجئ مانع من التكليف مطلقا ودون
غيره ان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع ضرورة ان الانسان مضطر في اختيار نفسه
وسلامة اعضائه والتكليف بهما اي بالواجب والممتنع محال لاجتماع الاختيار واللااختيار
فيهما بخلاف الاكراه الغير الملجئ كالحبس والضرب فانه قد لا يكون الانسان مضطرا فيهما فلا ينافي
التكليف قلنا لا نسلم ان الفعل المكره واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الفعل في نفسه
ممكن والفاعل قادر عليه والايجاب اي ايجاب المكره عليه والامتناع اي امتناع
ضده انما جاء بالشرع قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة او بالعقل ضرورة ان
العقل حاكم بان اهلاك نفسه واضاعة اعضائه ليس بحسن وهذا غير مناف لاختيار الفعل بل هو مرجح
لا موجب بان يبلغ الترجيح الى حد الوجوب فان كثيرا من الافعال التي اوجبها وادرك العقل حسنها
ترك لداعي النفس وغيرها فلا يكون الوجوب الشرعي او العقلي موجبا لوجود الافعال بل يكون
مرجحا له وهو لا ينافي الاختيار فلم يثبت الاضطرار فلا يبطل التكليف فتامل وقالت
المعتزلة القائلة بان الملجئ مانع مطلقا وغيره في عين ما اكره عليه دون نقيضه اذا اكره بالاكراه
الغير الملجئ على عين المامور به فالاتيان به اي بما اكره عليه لداعي الاكراه فان الانسان يميل اولا
بالذات الى دفع المضرة الجسمانية فالاكراه هو الباعث الى ارادة الفعل دفعا للمضرة وبالنظر
اليه يفعل الفعل المكره لا للداعي الشرعي يعني لا يلاحظ جهة الشرع فلا يثاب عليه اي على
ذلك الفعل فلا يصح التكليف به لان انتفاء الثواب دال على انتفاء التكليف فالاكراه لا يرفع التكليف
الثابت بنقيض الفعل المكره عليه بخلاف ما اتى بنقيض المكره عليه فانه ابلغ في اجابة داعي الشرع
فانه انما ياتي به لداعي الشرع دون دفع المضار عن نفسه بل فيه اختيار المضرة الموعودة من المكره
فيثاب على ذلك التقدير فلا يرفع الاكراه التكليف الثابت بنقيض الفعل المكره عليه قلنا في
الجواب عن الاستدلال صحة التكليف بالضد في الاكراه الغير الملجئ كما جوزه المعتزلة يقتضي
المقدورية لان التكليف بالشيء يستلزم مقدوريته فيصير الضد مقدورا والقدرة على الشيء
قدرة على ضده لانها عبارة عن صحة الفعل وتركه فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة عليه فصار المكره

في الاكل قدر الحاجة للتلذذ ولا عاد على آخر بالاستناد عليه يعني معنى قوله تعالى
غير باغ ولا عاد في الاكل مجاوز فيه حد الشبع ولا عاد على المضطر الآخر باخذ ميتته ايثاراً لحيوة نفسه على حيوة اخيه
وهو اعم ممن كان سفره للبغاوة او التعدي لقطع الطريق فلا يكون الآية دالة على ما قالوا وثانياً منقوض
بالمقيم المضطر العاصي فانه يباح له الاكل اجماعاً يعني لو كان معنى الآية ما قالوا يلزم ان يكون
رخصة اكل الميتة مختصة بالمضطر المخصوص وهو من لا يكون باغياً خارجاً على الامام ولا ظالماً على المسلمين
فلا يجوز الرخصة به للمقيم المضطر العاصي مع انه يباح له ذلك اجماعاً فعلم ان المناط هو الاضطرار سواء كان
مجامعاً مع المعصية اولا فكذا مناط الرخصة في السفر هي المشقة سواء كان مجامعاً مع المعصية اولا و
ثالثاً القياس بناً فيه الاطلاق ولا تخصيص ابتداءً به عندنا كما سيأتي انتهت حاصله انهم
قاسوا السفر المقارن للمعصية بالاضطرار المقارن لها وهو غير صحيح فان النصوص الواردة في رخصة السفر
مطلقة بخلاف نص الرخصة بالاضطرار فانه مقيد وان قيل نصوص السفر ايضاً مقيدة يقال التخصيص
ابتداءً لا يجوز عندنا واعتبار التخصيص بعد ملاحظة نفس الاضطرار بلا باغ [illegible] ان العلة في صورة
الاضطرار اعم من ان يكون مجامعاً للعصيان اولا فلا بد وان يكون علة الرخصة في السفر ايضاً اعم من
ان يكون مجامعاً للمعصية اولا حتى يصح القياس مسئلة المؤاخذة بالخطاء جائزة عقلاً
لا اختلاف في انتفاء المؤاخذة عن الخطاء في الآخرة شرعاً لقوله عليه الصلوة والسلام رفع
عن امتي الخطاء والنسيان وانما الخلاف في انه يجوز المؤاخذة بالخطاء عقلاً ام لا فمذهب اهل السنة
الى انه يجوز المؤاخذة به عقلاً خلافاً للمعتزلة فهم يقولون ان المؤاخذة بالخطاء خلاف مقتضى الحكمة
فلا يليق بالشارع الحكيم لنا معاشر اهل السنة ان الله تعالى امرنا ان نسئل بعدم المؤاخذة بالخطاء
حيث قال تعليماً للعباد رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ولو كان المؤاخذة
بالخطاء محالاً يكون هذا سوالاً بما يستحيل والسوال بما يستحيل باطل قيل ان المدح يجوز ان يكون
للخشية من الله تعالى واعتراف العجز وخلوص النية دون السوال بما لم يعلموا باستحالته قالوا
اي المعتزلة المؤاخذة انما هي بالجناية وهي اي الجناية انما تتحقق بالقصد ولا قصد
في الخطاء فلا جناية ولا مؤاخذة وهو المطلوب قلنا في الجواب ان نفس الخطاء وان لم يكن
فيه قصد ولا جناية ولا مؤاخذة ولكن المؤاخذة في الخطاء لعدم التثبت والاحتياط الواجب

يعني ان المؤاخذة في الخطاء من جهة ترك التثبت والاحتياط الواجبين والتثبت وكذا الاحتياط
محل القصد فتركهما مع وجوبهما يقتضي اي المؤاخذة قال بعض الشراح ان النزاع لفظي فان المجوزين
للمؤاخذة في الخطاء يجوزونها بالنظر اي اللواحق والعوارض والنافين كالمعتزلة ينكرونها بالنظر
اي نفس ذات الخطاء وفيه ما افاد بعض الاعاظم ان الخطاء لما كان مسبباً عن عدم التثبت
الذي هو الجناية صار هو ايضاً جناية فيجوز المؤاخذة به ايضاً وايضاً لنا ان نقول ان المؤاخذة بعدم
التثبت فقط لا بفعل الخطاء حتى يرد عليه هذا الايراد بل نقول ان المؤاخذة بالخطاء لكن لكونه مسبباً
عن فعل اختياري وهو عدم التثبت الذي هو الجناية فصار هو ايضاً جناية فيجوز المؤاخذة به ثم ان الخطاء
وان كان جناية الا ان فيه شبهة العدم اي شبهة عدم الجناية فلا يؤخذ بحد ولا قصاص
في الفعل خطاءً لانهما يسقطان بالشبهة دون ضمان المتلفات خطاءً من الاموال
فان اتلف مال الآخر خطاءً يجب عليه ضمانه ولا يعد اتلافه كالعدم وذلك لانه جزاء المحل
وهو المال فيجب مثله عليه عند اتلافه ولو خطاءً ويقع طلاقه اي طلاق الخاطي
عندنا اي عند الحنفية في القضاء واما فيما بينه وبين الله تعالى فهي امرأته وصورة الطلاق
خطاءً ان يقول اسقني مثلاً فجرى على لسانه انت طالق فيقول ابو حنيفة رحمه الله يقع الطلاق
قضاءً اي القاضي يحكم بالطلاق في هذه الصورة واما فيما بينه وبين الله تعالى فلا طلاق لعدم
القصد والله تعالى يعلم الباطن والقاضي انما يحكم بالظاهر خلافاً للشافعي فانه قال
طلاق الخاطي لا يقع لان اعتبار الكلام انما هو بالقصد ولم يوجد كما في النائم والمغمى عليه فانه
لا يصح طلاقهما لانتفاء القصد فكذا لا يقع الطلاق من الخاطي ايضاً لهذا الوجه بعينه قلنا في
الجواب الغفلة عن معنى اللفظ امر خفي يتعسر الاطلاع عليه فان الباطن لا يعلمه الا الله تعالى
فكيف يناط الحكم على الامر الخفي فاقيم الدال على القصد وهو تمييز البلوغ مقامه اي مقام القصد
المدلول وحاصله على ما قيل ان الاحكام المنوطة بالامور الحقيقية اذا تعسر الاطلاع عليها
يدار فيها الاحكام على دلائلها وهي المظنة فالطلاق في نفس الامر وان كان منوطاً بقصد
البالغ ولكن لما كان الاطلاع عليها عسيراً اقيم الدال اعني تمييز البلوغ مقام المدلول اعني
قصده فان العاقل البالغ لا يفعل الفعل في الاكثر الا بالقصد بخلاف النائم فان النائم يقع عنه الافعال

وقع لهما فظهر ان الاذن انما اعتبر شرعا لياً من الضرر فلما عقد مع الغبن علم ان اذنه لم يقع في محله والعذر للامام ان مظنة ثبت حكمه عدم الضرر وتخلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلية كسفر الملك المرفه ثبت للرخصة مع انفكاكه عن الحكمة فكذلك ههنا مسئلة سفر المعصية كسفر الباغي وقاطع الطريق لا يمنع الرخصة عندنا خلافا للائمة الثلثة لنا الاطلاق اي اطلاق النصوص الواردة في باب الرخصة المتعلقة بالسفر قال الله تعالى فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ فالسفر فيه مطلق عن قيد الطاعة والمعصية فثبت الرخصة فيهما وفي صحيح المسلم عن ابن عباس رضي الله عنه فرض الله الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين والاحاديث في هذا الباب كثيرة فابو حنيفة ابقى هذه النصوص على اطلاقها وجوز الرخصة للمسافر مطلقا مطيعا كان او عاصيا وقالوا اي الائمة الثلثة الرخصة نعمة من الله تعالى على عباده تخفيفا عليهم فلا ينال هذه النعمة بالمعصية لانها لا تكون سببا للرحمة والرفاهية بل هو موجب للغضب والعذاب كالسكر من المحرم فانه لا يكون سببا للنعمة قال بعض المحققين الظاهر من المتن ان الدليل واحد والغرض من قوله كالسكر التنظير فقط والنظر الدقيق يحكم بان حاصله يرجع الى استدلالين احدهما ان المعصية لا يوجب الرحمة فسفر العاصي لكونه معصية لا يوجب الرفاهية والرخصة ايض اما المقدمة الثانية فظاهرة واما الاولى فالدليل عليها ان الرخصة تخفيف من الله تعالى على عباده والمعصية لا يفضي الى التخفيف وقد قال الله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين والثاني القياس على السكر فان شرب الخمر لكونه معصية لا يوجب التخفيف بالاتفاق حتى يعتبر طلاقه وعتاقه مع كونه زائل العقل وليس موجب الا المعصية فالسفر اذا كان معصية كيف يوجب النعمة قلنا في الجواب عن استدلالهم انا سلمنا ان النعمة لا ينال بالمعصية لكن ليست المعصية اياه اي السفر بل المعصية مجاورة للسفر خارجة عنه فالمسافر القاطع للطريق له وصفان احدهما قطع المسافة من مكان الى مكان والثاني المحاربة مع اليه وهو سواء السبب قطع الطريق والفساد في الارض والمعصية هو الثاني لا الاول والسبب لنيل النعمة هو الاول اعني نفس السفر لا الثاني فعلم ان السفر نفسه ليس بمعصية وانما المعصية الامر المقارن له ولا نجعله سببا للرخصة حتى يلزم نيل النعمة بالمعصية وانما نجعل السفر نفسه موجبا وهو ليس بمعصية فصار سفر المعصية كالصلوة في الارض المغصوبة فانها في نفسها ليست معصية بل طاعة لكونها

عبارة عن القيام والقعود على الوجه المشروع وشغل ملك الغير مجاور له بدون اذنه وهو معصية والاول يكون سببا لنيل النعمة بخلاف الثاني بخلاف السبب الذي هو المعصية نفسها كالسكر بشرب المسكر المحرم وفيه ما قيل انا وان سلمنا ان السفر ليس معصية لكن المعصية عارضة له البتة والقبيح بالعرض قد يغلب على القبيح بالذات لكونه اثقل من الثاني كما ان القبيح لذاته وهو الكذب قد يترك به الحسن لذاته وهو الصدق اذا كان لعصمة نبي او انقاذ بري مع انه حسن لذاته وقد صار قبيحا بالغير وقدم الاول لكون المضرة فيه اثقل من الاول فكذلك فيما نحن فيه وان كان السفر في نفسه مباحا ولكن صار قبيحا بالغير وهو عروض الخروج عن طاعة الامام الحق او قطع الطريق فيكون اثقل من الذي هو معصية في نفسه كشرب الخمر مثلا لان ضرره يرجع الى نفس الشارب فقط ومضرة السفر الكذائي يرجع الى العباد ايض ولا ريب ان اضرار العباد اثقل من عدم امتثال امر الله تعالى فانه غفور رحيم يعفو ما يشاء من حقوقه دون حقوق العباد فلا يكون مثل هذا السفر سببا لوصول النعمة وما قال بعض الاعاظم قدس سره ان السر فيما ذكر ان السفر لما كان يتبنى عليه بعض العبادات كالجهاد والحج وغيرهما واكثر امور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الاغلب رتب الله تعالى عليه حكما اخف وجعله سببا للرخصة لهذا الخير الكثير فلا يبطل سببيته بعروض معصية مجاورة اياه بتقصير من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع في شرع الرخصة الترفيه بالمعصية بل بما هو في ذاته يمنع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال ففيه نظر لان المعتبر في الافعال الاغراض والغايات فاذا كانت غاية امتثال هذا السفر هي المعصية كيف يكون هذا السفر سببا للرفاهية والنعمة فلا يصح الفرق بين سفر المعصية والسكر بشرب الخمر اصلا وبالجملة غاية الشيء اذا كانت معصية لا يكون هو سببا للرفاهية اصلا قال في الحاشية وقد احتجوا عليه ايض بقوله تعالى فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على الاصل لحرمته ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس يعني ان الله تعالى علق رخصة اكل المحرمات بعدم البغي وعدم المعصية فالعاصي بسفره ان اضطر فلا يحل له الاكل لانه عاد واذا كانت هذه الرخصة متوقفة على عدم البغي والمعاداة فالرخص التي دونها كالافطار وقصر الصلوة المتعلقة بالسفر اولى بان تتوقف عليها قلنا اولا معناه غير باغ اي غير متجاوز

والنقصان فانه لاقيمة له فاذا فرغ عن العمل صح العقد في حق الاجرة على كل تقدير لانها منفعة محضة لان العمل موجب للاجر المسمى بعد العمل للمرحمة والشفقة دون اجر المثل لانه ليس له علاقة مع العقد بخلاف العبد اذا كان محجوراً سواء كان صبيا او بالغا كما قال واما العبد المحجور اذا اجر نفسه بلا اذن سيده فيجب له الاجر بشرط السلامة بعد الفراغ عن العمل فلو هلك نفسه او عضوه في هذه الاجارة فالقيمة واجبة لا الاجر لان المستاجر يصير غاصبا لاستخدامه من غير اذن السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه ويملك العبد بالضمان فظهر انه استخدم ملك نفسه فلا اجر واستحق الصبي الرضخ بالعصا والمهملة الخاء المعجمة وهو مال اقل من سهم الغنيمة مع علم جواز شهود القتال اي القتال الجهاد بدون الاذن من الولي بالاجماع لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت او الجرح مع عدم الوجوب عليه فاما بعد الجهاد وانهدام الاعداء حال اخذ القسمة نفع محض فحكم بالاستحقاق للمرحمة والخامس وهو الضار المحض كالطلاق ونحوه مثل الهبة والعتاق فلا يملكه وهو باذن وليه كما لا يملكه عليه اي على الصبي غيره اي غير الصبي كالولي والقاضي فلا يصح طلاق امرأته منه ولا من الولي اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ولاية الولي للشفقة ولا شفقة فيه ههنا لكونها ضررا محضا والولاية انما هو لاندفاع المضرة فان قيل انها قد يتضرر وقد ينتفع كالبيع والاجارة فينبغي ان يعد من القسم السادس الذي فيه نفع مشوب بضرر يقال الضرر فيها ظاهر وهو خروجها من ملكه واما النفع فاقل القليل في الدنيا وهو غير معتد به فلا يعد من القسم السادس واما العتاق والهبة فلو نوى فيهما لله تعالى فهذه التبرعات المالية من العبادات داخلة في القسم الثالث قال شمس الائمة السرخسي زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اي حكم الطلاق غير مشروع اصلا حتى ان امرأته لا يكون محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية فان الطلاق يملك بملك النكاح فملك الطلاق من لوازم ملك النكاح ولا ضرر فيه اي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي للمرحمة بل في عدم الملك ضرر وانما هو اي الضرر في الايقاع فلا يصح الايقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة ولا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحاً قال في الحاشية وبهذا تبين فساد قول من قال لو اثبتنا له ملك الطلاق كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر

شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة وذلك لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت البينونة وكان طلاقا في قول محمد واذا وجدته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ هكذا في التقرير انتهت ولما كان لقائل ان يقول اقراض مال الصبي مثل طلاقه داخل تحت الضرر المحض فينبغي ان لا يجوز اقراض ماله مع انه يجوز اقراض القاضي ماله وهو ضرر محض لانه ازالة اليد مع انه لا نفع فيه اصلا قال وانما يجوز اقراض القاضي ماله اي مال الصبي دون ما عداه من الاولياء كالاب وغيره من المستقرض من الملي اي الغني لانه اي الاقراض من الملي ليس تبرعا بل حفظ المال مع قدرة الاقتضاء اي الاخذ بعلمه فلا احتمال للجحود وقال بعض الاعاظم ههنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد لكن ههنا احتمالات اخرى كانعزال القاضي او افلاس المديون او غيبوبته غيبوبة منقطعة او غير ذلك وقال بعض الاكابر لا يوخذ بهذه الرواية لظهور الخيانة اليوم في القضاء بخلاف الاب فانه لا يجوز اقراضه مال ابنه الصغير لانه يحتمل الهلاك بالجحود الا في رواية يجوز فان الاب لوفور شفقته لا يقرض ماله الا حيث يمكن استيفائه بان كان المستقرض مثلا رجلا تاجرا معروفا بالصلاح و شهد الاب على الشهود عند الاقراض ولا يقرض الا عند هلاك المال بدون القرض فاذن جوز للاب لان فيه منفعة الصبي وهو واجب المرحمة والسادس وهو حق العبد الدائر بين النفع والضرر كالبيع والاجارة وغيرهما من المعاوضات فيها نفع لاحتمالها الربح مشوب باحتمال ضرر لخسارة المال والصبي وان كان عاقلا لكن فيه نقصان العقل فلا ادراك له لعواقب الامور وحقيقة الحال فبانضمام راي الولي ينتفع الاحتمال للضرر فيملك الصبي معه اي مع اذن الولي ولا يملكه وحده ثم عند ابي حنيفة لما انجبر القصور الذي كان في الصبي في نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر من الولي كان كالبالغ فيملك الصبي العقود بغبن فاحش مع الاجانب باتفاق الروايات عن الامام ابي حنيفة فيملك الصبي البيع مثلا بغبن فاحش مع الولي في رواية عنه ولا يملك في رواية اخرى عنه لان الولي متهم في الاذن بجوازه ان يكون اذنه كان خداعا منه لاخذ ماله لا كذلك في الاجنبي وعندهما لا يجوز العقود بالغبن الفاحش مع احد لا مع الولي ولا مع الاجانب

فلا يستطيبه وغير مسموع وهو كونه محلا للرحمة قال في الحاشية وانما لم يسمع لان الكلام في صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة ويلزم الخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة كذا في التقرير نقلا عن الكشف انتهت يعني ان الكلام في صبي عاقل مناظر في التوحيد والرسالة فاذا اختار بعد ما قبيح محض مع وجود العقل والامتياز لم يكن معذورا فلهذا كان العذر غير مسموع والاولى في وجه الاستحسان ان يقال ان الكفر محظور مطلقا وانا مامورون بالمرحمة على الصغار فالحكم بصحة كفر الصبي في احكام الدنيا لينزجر عنه مرحمة لكفره للتاديب وان لم ينزجر ولم يرغب عنه صح كفره في حق احكام الآخرة ايضا وافصح كفره فتبين امرأته المؤمنة ويحرم الميراث بالردة ولما كان لقائل ان يقول اذا صح كفر الصبي ورده فلم لا يقتل بالردة كما يقتل البالغ بها قال وانما لم يقتل بل قيل انه ما هي القتل لعين مجرد الارتداد بل بالحراب اي المحاربة وهو ليس من اهلها كما لا تقتل المرأة المرتدة لانها ليست من اهل المحاربة ولو كان الارتداد سببا للقتل لقتلت المرأة المرتدة ايضا فعلم ان الرجل المرتد انما يقتل بسبب خوف المحاربة من المسلمين ولما كان لقائل ان يقول اذا صح ارتداده فبعد وقوع الارتداد يلزم ان يقتل الصبي المرتد بعد البلوغ لانه من اهل المحاربة قال ولا يقتل بعد البلوغ لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فاورث شبهة في ثبوت الردة في حال الصبا فلا يوجد موجب القتل وهو الردة في حال الصبا يقينا فسقط اعتباره فلا يعود بعد البلوغ فلا يقتل بعد البلوغ لعدم موجبه فلا يرد ما قال بعض الاعاظم ان الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والا لزم ان لا يثبت الحد في السبب المختلف فيه ولا يثبت بخبر الواحد وههنا السبب الذي هي الردة متحقق بعد البلوغ بلا شبهة فلا يصح الدرء وجه عدم الورود انه لا يعود بعد البلوغ ولو فرض العود فلا يعود الا ما كان قبله وما كان قبله الا شبهة الردة وهي الشبهة في وجود الموجب فتندرئ الحد بها بعد البلوغ البتة والثالث

وهو الدائر بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت دون وقت آخر كالصلوة مشروعة فيما عدا الاوقات المكروهة والصوم فيما عدا الايام الخمسة وغير مشروعة فيما خص عليها فلا يصير واجبة الاداء على الصبي للحرج مع سقوط مشروعيتها في بعض الاوقات يصح مباشرتها اي بعضها يصح بدون اذن الولي لانه لا يصح الشهود والجهاد لقصد الثواب والاعتياد بدون اذن الولي لاحتمال الضرر بالهلاك للثواب والاعتياد عليه لا عهدة عليه لانا ولانه لا يجب عليه

اداء شيء بعد كونه مكلفا فلا يلزم المضي عليه بالشروع ولا يلزم القضاء بالافساد بخلاف ما كان ماليا من العبادات لا يصح منه لان فيه ضررا مع عدم الوجوب وانه ممنوع ومحجور عن الشرعيات المالية بوجوب المرحمة على الصبي واورد بان الضرر في الشرعيات المالية من العبادات في الدنيا وفيها ثواب في الآخرة وثواب الآخرة اكثر خيرا من الضرر في الدنيا فينبغي ان يصح منه اداء العبادات المالية للثواب العظيم والمرحمة في هذا لا في المنع واجاب عنه بعض الشراح بان الثواب في الشرعيات المالية مشكوك ولم يثبت بنص قوي في هذه المادة والضرر في الدنيا بتضييع المال متيقن فالقول بصحة الزكوة ترك المرحمة الواجبة لان فيه اثبات الضرر اليقيني بتوقع النفع الوهمي وهذا ليس بشيء لان ثواب الاعمال بالنيات ثابت بالاجماع والصبي العاقل من اهل النية فثواب الآخرة للصبي بالنية متيقن قطعا والرابع وهو حق العبد

كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض والصبي واجب المرحمة وهذا القسم مشابه للقسم الاول فانه من حيث ذاته حسن ولكن قد يلحقه ضرر بالتبع في بعض المواد كما ذكر لك هذا القسم جالب للنفع من حيث الذات وان كان قد يلحقه ضرر بالتبع لما اذا كان الواهب محاديا عاصيا بالهبة للموهوب له كقاطع الطريق يهب الانسان ليطمئن قلبه فيقتله في الطريق فقبوله لها بلا اذن الولي يفضي الى الضرر بالتبع لكن لما كان هذا الضرر قليل الوقوع لا ينبغي ان يترك الحكم المشتمل على الخير الكثير في حق الصبي الذي يجب المرحمة عليه لتوهم الضرر القليل الوقوع ففتح باب صحة المباشرة لجلب المنفعة الكثيرة بدون اذن الولي مرحمة البتة فكما ان في عالم الايجاد لا يترك الخير الكثير للشر القليل كذلك في عالم الاحكام لا يترك الحكم المشتمل على الخير الكثير في حق الصبي الذي يجب عليه المرحمة لمحض توهم الضرر القليل الوقوع ولذلك اي لاجل ان مباشرة النافع المحض يصح من الصبي العاقل من غير اذن الولي للرحمة يجب اجرة الصبي المحجور اي الصبي الممنوع من القسم السادس مثل الاجارة والبيع وغيرهما من المعاوضات من غير اذن الولي اذا استاجر نفسه من غير اذن الولي وفرغ عن العمل مع بطلان العقد الذي عقد بلا اذن الولي اذا كان الصبي حرا يعني ان القياس ان لا يجب الاجرة لبطلان العقد فان عبارة الصبي لا اعتبار له في القسم السادس بغير اذن الولي فهو محجور فيه للتضرر بلا انضمام رأي الولي لكن الاستحسان يقتضي وجوب الاجرة اذا كان الصبي حرا سواء تضرر بعد العمل بالهلاك او النقصان او لم يتضرر لانه لا يتحقق الغصب في حق الحر حتى يجب قيمته بالهلاك

بجناب الشارع ان لا يعتبر ايمانه لانه حليم والحكيم لا يليق ان يترك ما صدر عنه وهو الاقرار مع التمييز والتصديق
الذي يناط به سعادة الدارين بخلاف الصبي الغير العاقل لانه صدر عنه بلا تمييز وتصديق
مثل كلمات الطيور غير قابل للاعتبار البتة ثم لما كان لقائل ان يقول ان في اعتبار ايمان الصبي ضررا
من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وضرر فرقة زوجته اذا كانت الزوجة كافرة فكيف يكون
الايمان نفعا محضا اجاب عنه اولا بقوله وضرر حرمان الميراث وفرقتها النكاح لكفر القريب
والزوجة يعني ان ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح ليس مبنيا على الايمان بل لكفر القريب
والزوجة وهذا هو الاستحسان فان كفرهما مع ايمانه الموجب للنقصان الديني وانقطاع الولاية سبب
لحرمان الميراث فان قيل ان المشهور فيما بينهم ان الحادث يضاف الى اقرب الاسباب
والايمان اقرب زمانا الى الحادث المذكور فيجب ان ينسب الى الايمان لا الى الكفر لقال هذا فيما
اذا كان الاقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح لنسبة المضرة اليه وثانيا بقوله ولو سلم ان الضرر
المذكور حدث من الايمان فهي بالتبع واما بالذات فنفعه نفعا ابدية وكم من شيء يثبت تبعا
لا قصدا كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق قال بعض الاكابر حاصله ان
الايمان في نفسه خير وحسن ولا ضرر فيه وانما وقع في الضرر باعتبار وقوع الاتفاق ان ايمانه صادف
كفر المورث والزوجة فبهذا الاعتبار وقع الحرمان والفرقة ونظيره هبة القريب وقبولها فان تملك القريب
موجب لعتقه فالهبة نفسها ليست بمقتضية الى خروج الموهوب عن ملك الموهوب له ولا قبولها مقتضي
اليه بل الخروج لانه صادفت بملك القريب فالهبة موضوعة بالذات للتملك واما الخروج فقد لزم من
خارج بالتبع والثاني اي القبيح المحض كالكفر فانه ضرر محض اما في الآخرة فلقوله تعالى والذين
ماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم
ينصرون واما في الدنيا فلحرمان عن الميراث عن الولي المسلم ووجوب القتل ولزوم الجزية والقياس
ان لا يصح منه لانه ضرر محض والصبي محل المرحمة والشفقة وعليه الشافعي وابو يوسف هما
يقولان ان الكفر لا يصح من الصبي لكن ابا يوسف في صحة ايمانه وافق ابا حنيفة لانه نافع محض والكفر
ضار محض فابو حنيفة يحكم بصحة الايمان وصحة الكفر في حق احكام الدنيا وفي عدم تصحيح كفره في حقها
موافق للشافعي وهو يحكم بعدم تصحيح الاسلام والكفر في حق احكام الدنيا والحاصل ان الشافعي

اتم على اصله وهو ان الصبي لا يستحق العقوبات فلا يصح منه الكفر ولا الايمان في الاحكام الدنيوية لان فيه عقوبة كالحرمان عن الارث
وتفريق الزوجة وقال ابو يوسف ان الكفر ضار محض فلا يصح واما الايمان فهو خير محض وانما يلزمه الضرر بالتبع
فيصح لكن يصح كفره استحسانا عندنا في احكام الآخرة فقط دون احكام الدنيا يصح اتفاقا
بيننا وبين الشافعية حتى لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقا وبين المصنف وجه الاتفاق في الحاشية
بقوله فان الكل متفقون على ان العبادات التي ياتي بها الصبي العاقل نافلة
انتهت قال بعض الاكابر عبارة الحاشية في هذا المقام وقع سهوا من قلم الناسخ بل موضعه القسم
الثالث وهي العبادات البدنية والمالية مثلا فانه ظاهر ان وقوع العبادات نافلة لا يدل اصلا
على ان الكفر من الصبي معتبر في حق الآخرة ووجه بعض الشراح بانه قد ثبت بالحديث المتواتر او المشهور انما
الاعمال بالنيات ان ثوابها منوط بها وهذا بالاجماع كما ينطق به كتب الاصول والفقه واذا ثبت
اتفاقا ان صلوة الصبي نافلة اي بحر الثواب في الآخرة فقد صحت واعتبرت نيته في استجلاب
الثواب واذا اعتبرت في الثواب اعتبرت في العقاب ايضا فانه لا فارق بينهما اذا كان الصبي
عاقلا صالحا للنية فحكموا بصحة كفر الصبي العاقل لانه اختار الكفر بالنية والقصد فيترتب عليه العقاب في الآخرة
وهذا وجه الاتفاق في صحة كفره في احكام الآخرة وفيه انه قد مر انه قد صح كفر الصبي في حق احكام الدنيا
عندنا وفي حق احكام الآخرة اتفاقا واحكام الآخرة مثل وجوب صلوة الجنازة واستحباب الدعاء
والصدقة لايصال الثواب في الآخرة الى الميت المسلم وحرمتها للميت الصبي الكافر كما للميت البالغ
الكافر لكن الصبي غير قابل للخطاب فايصال العقاب عليه بعيد عن الحكيم العليم لان رحمته سابقة على غضبه
بخلاف ايصال الثواب لايمان الصبي لان رحمته وسعت كل شيء فجعل المصنف اتفاق الكل على ثواب
عبادات الصبي العاقل سببا لاتفاق الكل على صحة كفر الصبي في حق احكام الآخرة بالتوجيه المذكور ليس
بشيء على ان الثواب والعقاب ليسا من الاحكام بل هما ثمرتا اقامة الاحكام وعدمها والله اعلم انه
اورد على اتفاق صحة كفر الصبي العاقل في حق احكام الآخرة بان كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في
تعذيب صغار الكفار بين اهل الحق فينسبون الى الامام الاعظم التوقف والى الاشعرية العفو وهذا مناف
للاتفاق والجواب ان الاختلاف في العقاب لا ينافي الاتفاق على صحة كفر الصبي في حق احكام
الآخرة وجه الاستحسان ان الكفر مخطور مطلقا لانه عبارة عن العقائد الفاسدة فيكون قبيحا محضا

و لما كان لقائل ان يقول انه لو لم يجب اداء شيء على الصبي فلا وجه لعرض الاسلام على الصبي و لا وجه ايضا
لامر الصبي لاداء الصلوة التي هي ليست بواجبة عليه اجاب عنه المص بقوله و عرض الاسلام عليه بعد
اسلام زوجته يعني اذا اسلم زوجة الصبي فيعرض الاسلام عليه فان اسلم فهي له والا يفرق بينهما
فهذا العرض لصحته اي لصحة اسلام الصبي لا للوجوب اي ليس العرض لوجوب الاسلام
على الصبي لان الاسلام ليس بواجب عليه وان صح عنه فان قيل لما فسد النكاح بعد اسلام زوجته وبعد
عرض الاسلام عليه وعدم قبوله حرمت عليه زوجته ووجب عليه الكف عن الاستمتاع منها كان الصبي
مكلفا فلا يصح قولكم لا يجب اداء شيء على الصبي يقال انه بسبب ايمان زوجته انقطعت الولاية عن
غير المؤمن وهو يقتضي فساد النكاح لضرورة الانقطاع والاجتناب عن الاستمتاع وعدم التوارث
وغير ذلك وكم من شيء يثبت اقتضاء او تبعا وضربه اي ضرب الصبي لعشر اي بالبلوغ
اي عشر سنين على الصلوة تاديبا للاعتياد بالصلوة كي لا يقصر عنها بعد البلوغ لا تكليفا اي لا لانه
مكلف بها وهي واجبة عليه فان قيل ارادة التاديب والاعتياد من الامر خلاف الظاهر فلا بد من
دليل على ارادته يقال الدليل اذا دل على عدم الوجوب على الصبي فلا بد من حمل هذا على التاديب جمعا
بين الادلة قالوا ثانيا في الاستدلال على عدم وجوب اداء شيء على الصبي عدم انفساخ نكاح
الصبية المراهقة التي قربت الى البلوغ ولم تبلغ لعدم وصفه الايمان قال الامام محمد المراهقة اذا لم
تصف الايمان حين سئل عنها لا ينفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه ينفسخ نكاحها اذا لم تصف الايمان
ويرد عليه ان هذا قول المجتهد ولم يثبت اتفاق القاضي والمعتزلة في ذلك ولم يثبت نص او اجماع فيه
فلا يصلح دليلا على القاضي والمعتزلة لا الزاما ولا تحقيقا ويمكن الجواب بان المعتزلة لم يدعوا الاجتهاد
في الفروع واكثرهم تابعون فيها للائمة الحنفية فيصلح دليلا عليهم اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل
الوجوب للايمان عن العاقلة والجواب ما قال بعض الاعاظم انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب
الاداء فاما نفس الوجوب فانكان فلا يضرنا ولنا في الاستدلال على عدم وجوب شيء على الصبي
العاقل على القاضي خاصة انه لو كان كل من الحقوق الالهية سوى الايمان واجبا عليه
ثم سقط الوجوب دفعا للحرج كما هو مذهبه لكان الاتي به مؤديا للواجب لانه صار رخصا
في لزوم الاداء بعذر الصبا كالمسافر اذا صام واللازم وهو كون الصبي مؤديا للواجب فيما سوى الايمان

باطل بالاتفاق ولا يرد عليه انه يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون الصبي المؤدي لها آتيا للواجب
لانه اذا كان رخصة اسقاط سقط عنه اصل الوجوب ولم يبق في ذمته بل نحن قائلون بنسخ اصل
الوجوب ومطلب القاضي اثبات اصل الوجوب واسقاط وجوب الاداء فلا يكون رخصة اسقاط فيكون
الصبي المؤدي لها آتيا للواجب وقال المص في جوابه وليس هذا رخصة اسقاط لعدم الاثم بالعمل
بالعزيمة بالاتفاق ولو كان رخصة اسقاط لاثم بالعزيمة كما في صلوة المسافر اذا صلى اربعا مسئلة
الاهلية وهي في الشرع عبارة عن كون الانسان بحيث يصلح لان تتعلق به الاحكام الشرعية
كاملة بكمال العقل والبدن وهما حين البلوغ عاقلا لان كمال العقل بكمال البدن وكمال البدن
بالاحتلام فلا يكمل العقل حتى يبلغ الحلم فاناط كمال العقل بالبلوغ وهذا من وضع الله تعالى يضع كل
شيء حيث يشاء فيلزم بالزامه تعالى وجوب الاداء اي وجوب اداء جميع الحقوق المشروعة
وقاصرة لقصور احدهما كالصبي العاقل القاصر بدنه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل فان كان
قوي البدن لانه في الشرع عبارة عمن بلغ لم يعتدل عقله فيختلط كلامه فيشبه تارة بالعقلاء وتارة
بالمجانين والثابت معها اي مع الاهلية القاصرة صحة الاداء اي صحة اداء جميع العبادات
البدنية لا وجوب ادائها ولما كان المعتوه مخالفا للصبي في بعض الاحكام اراد ان يفصل في
الصبي ليقاس حال المعتوه عليه فقال والتفصيل في الصبيان ما يكون من الاحكام مع الاهلية
القاصرة اما حق الله تعالى فهو ثلثة حسن محض المراد من الحسن المحض ما لا يسقط حسنه بحال وقبيح محض
والمراد به ما لا يسقط قبحه بحال وبين بين اي حسن باعتبار وقبيح باعتبار واما حق العبد وهو الذي
روعي فيه مصالح العبد بحسب الشريعة وهو ايضا ثلثة نافع محض في الدنيا وضار محض فيه و
دائر بينهما ينفع باعتبار ويضر باعتبار والاول كالايمان فانه حسن محض لا يسقط حسنه بحال
حتى لو قتل المكره على الكفر كان ماجورا وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين اما السعادة
الاخروية فظاهر واما السعادة الدنياوية فلانه يصير بالايمان معصوم الدم والمال معززا بين الانام
واذا كان حسنا محضا ونفعا بحتا فيصح الايمان منه اي من الصبي العاقل قياسا واستحسانا
ولما كان لقائل ان يقول لعل الشارع لم يعتبر ايمانه وجعله كلا ايمان مثل الصبي الغير العاقل اجاب
عنه بقوله والحجر اي المنع من الشرع لو يوجد ولا يليق به هذا هو القياس يعني لا يليق

سیما اذا کان الصبی عاقلا وسریرته صافیة عن الکدورات فانه یرغب بطبعه الی ان یجری علیه الاحکام الاسلامیة فی الدنیا ویتنفر عن الکفر کتنفر المرء من النار ولیس النص او الاجماع دالا علی عدم الصحة وان قیل الدلیل علی عدم الصحة ان فی صحة اسلام الصبی ضررا فی احکام الدنیا وهو کونه محروما عن مورثه الکافر مثلا یقال لما کان عار الکفر اشد ضررا من جمیع الاضرار رجحنا الصحة علی عدمها قال فخر الاسلام بثبوت اصل وجوب الایمان علیه ای علی الصبی العاقل لا بثبوت وجوب الاداء للزوم المشقة مع قصور البدن فاذا اسلم وقع فرضا مسقطا لما فی الذمة کصوم المسافر ولا یتوجه الخطاب بایجاب الاداء لتفریغ الذمة لانها فرغت من قبل فلا یجب تجدیده بالغا قال فی التلویح ذهب فخر الاسلام الی ان الصبی اذا کان عاقلا یجب علیه نفس الایمان وان لم یجب علیه اداؤه لان نفس الوجوب یثبت باسبابه علی طریق الجبر اذا لم یخل عن فائدة وحدوث العالم وهو سبب متقرر فی حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو لیس باهل له فلو ادی بالاقرار مع التصدیق وقع فرضا لان الایمان لا یحتمل النفل اصلا ولهذا لا یلزمه تجدید الایمان بعد البلوغ فالصبی یصلح عذرا فی سقوط وجوب الاداء لانه مما یحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا یحتمل السقوط بحال والصبی لا ینافیه فیبقی نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبی وهو یاباه بعد ما عرضه القاضی علیه یفرق بینهما و نفاه ای اصل الوجوب عن الصبی شمس الائمة لعدم حکمه وهو وجوب الاداء قال فی التلویح ذهب شمس الائمة الی انه لا وجوب علیه ما لم یبلغ وان عقل لان الوجوب لا یثبت بدون حکمه وهو الاداء لکن اذا ادی یکون الایمان المؤدی فرضا لان عدم الوجوب انما کان بسبب عدم الحکم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد کالمسافر اذا صلی الجمعة یقع فرضا وفیه نظر لانا لا نسلم ان حکمه ذلک ای حکم نفس الوجوب وجوب الاداء بل ذلک ای وجوب الاداء حکم الخطاب وانما حکمه ای حکم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب قال بعض الاعاظم لیس لفخر الاسلام دلیل علی ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التجدید فلعله لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب کالمسافر اذا صلی الجمعة یقع فرضا ثم قال وایضا لا فرق بین الایمان وبین سائر العبادات فما وجه تخصیص اثبات نفس الوجوب للایمان دون وجوب الاداء والحاصل ان ما ذکر فخر الاسلام فی الفرق بین الایمان والصلوة فی حیز الخفاء مسئلة العقل وهو کما قیل غریزة یحل فی محل یستدل باستعماله فی معرفة الاشیاء

ویدل من الغائب الی الشاهد ویقال له فی عرف الفلسفة القوة العاقلة والقوة النظریة والظاهر ا یفسر بآلة الفهم شرط التکلیف اذ به الفهم وصورة القیاس قیاس المساواة وهو ان العقل شرط الفهم والفهم شرط التکلیف وشرط الشرط شرط ینتج ان العقل شرط التکلیف بانضمام هذه المقدمة الاجنبیة وذلک ای العقل متفاوت بالشدة والضعف ولا یناط التکلیف بکل قدر منهما بل رحمته تعالی اقتضت ان یناط بقدر معتد به فانیط بالبلوغ عاقلا غیر مجنون لانه مظنة کمال العقل سواء وجد کمال العقل به اولا لان من البالغین من نقص عقله من بعض المراهقین کالرخصة فی السفر نیاطا علی المشقة والمشقة امر غیر مضبوطة فانیطت الرخصة علی السفر لانه مظنة المشقة سواء وجدت المشقة اولا فالتکلیف دائر علیه ای علی البلوغ عاقلا وجودا وعدما کالرخصة دائرة علی السفر وجودا وعدما قال البیهقی الاحکام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الی عام الخندق کانت تتعلق بالتمیز انتهی هذا دال علی ان تعلق الاحکام بالتمیز صار منسوخا بعد عام الخندق وصار مناط الاحکام علی البلوغ واذا ثبت اناطة الاحکام بالبلوغ فلا یجب اداء شیء علی الصبی ولو کان عاقلا خلافا لابی منصور الماتریدی قال فی الحاشیة وعلیه کثیر من مشائخ العراق من الحنفیة کذا فی التقریر انتهت لعله قائل بنسخ تعلق التکلیف بالتمیز فقط فی جمیع الاحکام وباناطة الاحکام بالبلوغ عاقلا لکنه خصص حکم وجوب اداء الایمان بالعقل احتیاطا وخلافا للمعتزلة فانهم ای الامام ابا منصور والمعتزلة ذهبا الی عقابه بترکه والمعتزلة وان کانوا قائلین بکون جمیع الاحکام بالعقل غیر متوقف علی الشرع لکن بعد ورود الشرع لا بد لهم من ان یقولوا ان حکم العقل ان طابق حکم الشرع فمقبول والا فمردود فیلزمهم ایضا تخصیص وجوب اداء الایمان بالعقل من عموم النسخ خلافا للقاضی ابی زید حیث قال بوجوب حقوق الله تعالی من الایمان وغیره علیه ای علی الصبی الا ان الاداء فیما سوی الایمان سقط بعذر الصبی لقصور البدن لنا ولا علی عدم وجوب اداء شیء علی الصبی ولو کان عاقلا قوله صلی الله علیه وسلم رفع القلم ای الحساب والمؤاخذة عن ثلثة عن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل فثبت انه لا یجب اداء شیء علی الصبی وفیه انهم یخصصون الصبی العاقل عن الصبی المذکور فی هذا الحدیث بالعقل للاحتیاط علی ما هو موافق لقول الامام الاعظم لا عذر لاحد فی الجهل بخالقه

العادي في الممتنع بالغير كالايمان من امثال ابي جهل فيجوز ان يكون الفعل الذي علم الآمر انتفاء شرطه ممتنعاً بالغير وهو علم الآمر وممكنا عاديا فيتجه التكليف فهولاء ان ارادوا بقولهم كل ما عدم شرطه غير ممكن انه غير ممكن في ذاته وبحسب العادة فغير مسلم لان الايمان من امثال ابي جهل ممكن بالامكانين مع انتفاء شرطه وان ارادوا انه غير ممكن بسبب عدم الشرط وهو الامتناع فمسلم لكن لا نسلم لبطلان التالي فان شرط التكليف الامكان العادي وهو متحقق و قلنا ايضاً هذا الدليل منقوض بجهل الآمر لعدم الشرط في الواقع لان ما شرطه معدوم في الواقع وعدمه مجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع لفقدان شرط التكليف فيلزم ان لا يصح التكليف به مع انه يصح اتفاقاً فان قيل مدار التكليف على علم الآمر بانتفاء الشرط لا على الانتفاء في الواقع فما عدم شرطه اذا لم يعلم الآمر بعدم شرطه امكن له طلبه على حسب ظنه نعم لو علم بالانتفاء لا يصح الطلب يقال هذا غير صحيح اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع فانه اي العلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم يعني ان المعلوم ان كان ممكنا فعلمه ممكن وان كان ممتنعا فعلمه ممتنع لا ان العلم يكون سببا للامكان والامتناع كيف والامكان لا يكون بالغير فاذا كان ممتنعا في نفسه يمتنع التكليف به لانتفاء شرطه اعني الامكان قال في الحاشية اقول ولك ان تقول العلم وان لم يكن له مدخلية في امكان الشئ وامتناعه لكن له دخل في طلبه وعدمه فانه اذا علم وقوعه يصح الطلب واذا علم عدم وقوعه يمنعه بخلاف الجهل فانه لما احتمل الامران عند الآمر لا يمتنع الطلب هناك ومحله في الجملة انتهت يعني انه وان لم يكن الممكن بالعلم ممتنعا ولا بالعكس لكن العلم باستحالة الشئ يمنع الطلب واذا كان الاستحالة مجهولا فبحسب ظن الطالب لا يكون التكليف به ممتنعا نعم هذا الطلب لا يمكن من الآمر الذي يمتنع جهله بالشئ من الاشياء كالواجب تعالى و قالوا ثانيا لو صح التكليف مع علم الآمر بانتفاء الشرط يصح مع علم المامور بانتفاء شرطه ووقوع الفعل ايضاً لان عدم الحصول مشترك بين علم الآمر وعلم المامور ولما لم يكن هو مانعاً عن التكليف على تقدير علم الآمر بالعدم فلا يكون مانعاً على تقدير علم المامور بالعدم ايضاً و اللازم اعني صحة التكليف فيما اذا علم المامور انتفاء شرط الوقوع باطل اتفاقا فالملزوم مثله اذ لا يصح التكليف مع علم المامور عند الكل قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم في الملازمة في حيز المنع اذ لا نسلم ان المانع على تقدير علم المامور ايضاً عدم الحصول بل عدم صحة التكليف

في تلك الصورة لانتفاء الفائدة من التكليف وهي الامتثال او الابتلاء بخلاف ما اذا علم الآمر لانه يتحقق فيه فائدة الابتلاء ويرد عليه ما قال بعض الاعاظم قبابانه يتحقق الابتلاء مع علم المامور ايضاً فان عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب والا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف

مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح في حق احكام الآخرة بالاتفاق بدليل صحة اسلام امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه وانما الخلاف في الاحكام الدنياوية فمذهب الشافعي رح عدم صحة اسلام الصبي في حقها والامام ابو حنيفة رح يقول بصحة اسلامه في حقها وجعل اسلام امير المؤمنين رضي الله تعالى عنه دليلا على صحة الثاني كصحة الاول قال في الحاشية روي ان عليا رضي الله تعالى عنه امن وهو ابن سبع او ثمان او عشر سنين على اختلاف الروايات قال في جامع الاصول والصحيح انه آمن قبل ان يبلغ الحلم ولم يعبد الاوثان اصلا قالوا دعاه النبي صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فانه كان يصلي معه يعني ان عليا رضي الله عنه امن في صباه وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحح رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوته ولا يتصور ذلك بدون تصحيح الايمان كما لا يخفى وقد يقال ان تصحيحه في احكام الآخرة فقط كما ذهب اليه الشافعي وزفر مسلم والكلام في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا يرث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام وانما نقل في العبادات فقط يعني ان ما ذكر من تصحيح ايمان علي رضي الله عنه بدليل تصحيح صلوته انما يدل على تصحيح اسلام الصبي في حق احكام الآخرة من الثواب وغيره واما دلالته على التصحيح في احكام الدنيا من حرمان الميراث من الكافر وبين زوجته الكافرة فلا فيجوز ان يكون اسلام الصبي معتبراً في حق احكام الآخرة دون الاحكام الدنياوية كما ذهب اليه الشافعي رح فلا يثبت ما ذهب اليه ابو حنيفة رح وانما يثبت لو ثبت ان عليا رضي الله تعالى عنه حرم عن ميراث ابيه ابي طالب ولم يثبت ويمكن ان يقال من قبل الحنفية لتصحيح اسلامه في حق الصلوة دلالة على تصحيح سائر الاحكام يعني ان صحة اسلام علي رضي الله عنه يدل على تصحيح اسلامه في احكام الدنيا ايضاً فان امر الآخرة اقدم واهم من امر الدنيا ومن ثمه يحكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجري عليه سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فتدبر انتهت وقد يستدل على الصحة في حق احكام الدنيا بان الصبي واجب المرحمة وليس ضرر اشد عليه من عار الكفر بالنظر الى الاحكام الدنياوية

استبعاد الخلاف من الامام لزوم المناقضة فاسلكي رفع المناقضة بالوجه المذكور وفيه ما قال بعض الاعاظم
بما محصله ان الخلاف انما هو في انتفاء شرط من شرائط وقوع الفعل المكلف به فالفرق بالتبادر وعدمه
لا معنى له والمهم دفع المناقضة لقوله لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتي
والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين وهو شارح المختصر عند نقل الاجماع
حيث قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع
لغيره فالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط من شروطه بعد الاتفاق على الصحة
صحة ذاتية واورد عليه بما في شرح الشرح ان الاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه فلا يتصور الخلاف
في الوقوع ايضا واعلم انه قال بعض الاعاظم في دفع المناقضة بما حاصله ان نسبة الخلاف الى المعتزلة
والامام باطل لانه لا يصح خلاف احد ممن يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى
في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان يكون الكافر المصر الذي مات على كفره غير مكلف كالذي جهل و
كذا العاصي وينتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير قتلهم ظلما لعدم كونهم عاصين
في كفرهم تارك المامور به المرتكبين للمنهي عنه واي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه
لا خلاف فيه لاحد هذا كلامه وفيه ان نسبة الخلاف الى المعتزلة ليس بباطل لانهم يستدلون على
عدم صحة التكليف كما سياتي والاستدلال لنا انه لو لم يصح التكليف بما علم انتفاء شرطه
من شروطه لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه يعني
انه لو لم يصح التكليف بالفعل الذي علم الآمر انتفاء شرط من شروط وقوعه عند وقته اذ على تقدير عدم
صحة التكليف لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل اذ يجوز العقل ان لا يوجد شرط من شروط
جواز شعور المكلف واذا لم يوجد الشعور للمكلف لم يعلم انه مكلف قبل وقت الفعل والتالي باطل لانه
يعلم كل احد انه مكلف قبل وقت الفعل فالمقدم ايضا باطل فثبت صحة التكليف بالفعل المذكور
وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله فالتالي ليس بباطل واجاب عنه المص بقوله وذلك الانكار
باطل للاجماع على تحقق الوجوب والتكليف قبل التمكن وشرط التكليف فهم المكلف والاجماع
على تحقق المشروط اجماع على تحقق الشرط فثبت الاجماع على تحقق علم المكلف بدليل وجوب الشروع
بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب قال في الحاشية اورد اولا منع

الاجماع فانه ذهب جماعة الى صحة فرض الصوم بمطلق النية بل بنية مباينة يعني ان
الاجماع على وجوب الشروع بنية اداء الواجب في حيز المنع فان ابا حنيفة رح واصحابه جوزوا الشروع في الصوم
الفرض بنية مطلقة بل بنية واجب آخر واما القول بانه لا اعتداد بالمخالف في ذلك كما
في شرح الشرح فلا اعتداد به لان المخالفين مجتهدون متقدمون فلا اجماع الا باتفاقهم اشارة الى
ضعف هذا القول لان الاجماع لو كان قبل ابي حنيفة رح واصحابه لعرفوه لانهم كانوا مهرة متفحصين والاجماع
شيء شهير فكيف يخفى عليهم ولو كان في زمانهم او بعدهم فلا اجماع الا بدخولهم فانهم من اهل الحل والعقد
من المجتهدين الماهرين فالصواب ما افاد بعض الاعاظم ق ان ذلك الاجماع في الواجب الموسع
والواجب العمري لا في الواجب مطلقا ولا ريب في تحققه في الواجب الموسع والعمري وهذا القدر
يكفينا وثانيا منع فرع تحقق الوجوب بل يكفي الظن المبني على ظن السلامة يعني انا لا نسلم دلالة انعقاد
الاجماع على وجوب العلم اليقيني فان الاحكام الشرعية تدور على الظن فيجب الشروع بنية الواجب المبني
على ظن السلامة بان يظن المكلف سلامته الى زمان ايقاع الفعل الا ترى انه يصح نية فرض الظهر
منا مع احتمال عدم البقاء بصفة التكليف في الركعة الثانية لجواز عروض الموت وثالثا منع الاستلزام
لان اللازم العلم بالوجوب وهو احد شرطي التكليف بالفرض فلا يلزم منه العلم
بالتكليف اي الجزم به لجواز عروض الممات وقت وقوع الفعل فكيف تيقن وقوعه وان ظن
بالتكليف لاحتمال بقاء التكليف الى زمان وقوع الفعل ويبقى التكليف ببقائه واذا لم يلزم من
تكليف الشيء العلم بالتكليف قبله فلا قباحة في ان لا يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لعدم
استلزامه للعلم وفيه ما فيه انتهت ووجهه ان العلم بالوجوب اذا كان شرطا للتكليف بالفرض
وهذا العلم بدون معرفة انه مكلف غير متصور اذ المراد بالوجوب اللزوم في الذمة وهو لا يتصور بدون
العلم لطلب الفعل حتما وهذا هو المعنى بالتكليف فكان العلم بالتكليف لازما قالوا اي المعتزلة
في الاستدلال على عدم صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه وقت وقوع الفعل ما علم شرطه
غير ممكن ضرورة انه لا يمكن وجود المشروط بدون الشرط والامكان شرط التكليف قلنا في الجواب
الشرط الامكان العادي وهو لا ينافي الامتناع لغيره اعلم ان الامتناع على ثلاثة انحاء الممتنع بالذات كالجمع
بين الضدين والممكن بالذات والممتنع العادي كخلق الجوهر من القدرة الحادثة وحمل الجبل والممكن

لما تحصل نوعي وتخصي ازلي لا يقصد به التخاطب بالفعل ويحصل في لا يزال بحسب تعلقات تلك الصفة
الازلية اقسام معينة كالامر والنهي وغيرهما ح لا يوجد الا في ضمن واحد من الاقسام ففي الازل ليس مقسما
حتى يمتنع خلوه عن قسم ما وفيما لا يزال بعد عروض التعلقات صار مقسما فلا يوجد الا في واحد منها ثم رد
هذا التوجيه بقوله لكن الحق ان المعنى المقصود منه التخاطب ولا يعقل وجوده بدون قسم ما فتامل
انتهت يعني ان المقصود من الكلام التخاطب والتخاطب لا يعقل بدون قسم من هذه الاقسام فتجويز
وجود المقسم بدون هذه العوارض يبطل التخاطب فلا يكون المقصود من الكلام التخاطب والحق
انه ليس المقصود من الكلام التخاطب بالفعل في الازل بل انما يقصد به فيما لا يزال وايضا لا يكون المعدوم
مكلفا اذ لا تعلق يعني لو جاز وجود المقسم بدون قسم ما من الاقسام في الازل لم يكن الكلام امرا ونهيا
ولا شيئا من الاقسام في الازل لعدم التعلق في الازل والاقسام المذكورة تحصل بالتعلق فلا تعلق
ولا تكليف في الازل فلا يكون المعدوم مكلفا وهو ينافي المطلوب قال في الحاشية لعل ابن سعيد
يلتزمه فيه ثم عنه انتهت فيه ان كون المعدوم مكلفا قد نكيف ينكره ابن سعيد وهو من اهل الحق
قالوا اي المعتزلة لو كان الخطاب ازليا يلزم قدم عدم التناهي فان المعدومين غير متناه
فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب فان الخطاب المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو فيجري براهين
استحالة التسلسل والجواب اولا ان المستحيل تعدد الكلام بحسب الوجود وهو غير لازم وان التعدد بحسب
تعدد المتعلقات تعدد اعتباري لا يوجب تعددا وجوديا والمحال انما هو ذلك فانه اي الخطاب
صفة واحدة ازلية لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة وانقسامه الى الانواع والافراد بحسب
التعلقات لا باختلاف الذاتيات حتى يكون التعدد فيها بالذات وعدم التناهي في الاعتباريات لا يحيله
البرهان وان كانت واقعية لان براهين ابطال التسلسل انما يجري في الامور الموجودة الغير المتناهية
هذا قال في الحاشية اقول يمكن الجواب ايضا بانه يجوز التعلق في ضمن قضايا كلية والاحكام الشرعية
الكلية متناهية وان كان التفصيل غير متناه انتهت وفيه ان كلام الخصم في التفصيل وقد اعترف
بانه غير متناه واعلم ان المعتزلة قالوا ايضا لو كان الكلام ازليا لاستوى نسبته الى الكل والحسن
والقبح عندكم شرعي فهو صالح لان يتعلق بكل شئ فيلزم ان يتعلق الامر والنهي بفعل واحد والجواب
ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وان كانا عندنا شرعيين

لكن الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقصان عقليان عندنا وهما مدار تعلق الامر والنهي
فلا يصح ان يتعلق الامر والنهي بكل شئ حتى يلزم تعلقهما بفعل واحد ولا حاجة الى الجواب بان الشئ
الصالح للتعلق بالامور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة حتى يرد عليه ما
قال بعض الاعاظم قد ان تعلق الصفة ببعض دون بعض مع صلوح تعلقها بالكل ترجيح
من غير مرجح وهذا مناف للحكمة مسئلة الفعل الممكن احترز به عن الفعل المحال بالذات
وعن المحال العادي لانه وان جاز التكليف به لكنه غير واقع الذي تمت شرائط وجوبه وما لم
يتم شرائط وجوبه لا يكون واجبا فلا يصح التكليف به لانه طلب الفعل وطلب وجود الشئ من غير ان يجب
وجوده غير جائز اذا علم الآمر انتفاء شرط وقته اي وقوع الفعل من المكلف عند وقته اي
وقت وقوع ذلك الفعل مع جهل المامور فبانتفاء ذلك الشرط عند وقت وقوعه هل يصح التكليف به
ام لا قال الجمهور يصح التكليف به بل يقع خلافا للمعتزلة والامام اي امام الحرمين وفي
الجهل يصح اتفاقا اي جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل مع جهل المامور يصح التكليف اتفاقا فبعد
اتمام شرائط التكليف اربع صور بالنسبة الى انتفاء وقوع المكلف به الاثنان منها قد تحققان في
تكليف الله تعالى الاولى علم الآمر مع جهل المامور وهذا التكليف يقع عند الجمهور لفائدة الابتلاء ونسب
الخلاف الى الامام والمعتزلة والثانية علم الآمر بالانتفاء مع علم المامور وهذا التكليف لا يصح اتفاقا
والثالثة جهل الآمر مع جهل المامور وهذا التكليف يصح اتفاقا لفائدة الامتثال لا يقال قد تقدم ان
الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ومعلوم ان كل ما لا يقع فبانتفاء
شرط من ارادة قديمة او حادثة فحكاية الخلاف مناقضة قال في الحاشية استبعد هذا
الخلاف من الامام وقال السبكي ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى
فهمه حين اطلاق التكليف كالحيوة والتمييز وهذا هو الذي خالف فيه الامام والثاني ما لا يتبادر
اليه كتعلق علم الله تعالى بان زيدا لا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط في وجود ايمانه
لكن السامع يقضي بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا
لا يخالف فيه الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه انتهت اعلم ان وجه

قد يوجه قول صاحب المواقف بان مراده من طلب التعلم الطلب التعليقي من الاب ولا ريب
في تحققه منه لا الطلب التنجيزي وبالجملة لا مضائقة في طلب الطلب التعليقي على سبيل التوصية
مثلا قيل والسر ان التعليقي يكفي له العلم واما التنجيزي فيستدعي وجود المتعلق بالفعل
فالاولى في وجه الاولوية ما قال بعض الشراح ان التمثيل بامر الرسول يتم به الالزام عليهم
صراحة فان الكلام في التكليف الشرعي التعليقي ولا شك ان امر الرسول صلى الله عليه وسلم
في حق العباد الذين حدثوا بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم بالاجماع كك فبالتمثيل كانه اشارة
الى دليل آخر يلزم عليهم واما طلب التعليم من الابن المعدوم فليس بتكليف شرعي من الشارع صرح به
كما لا يخفي وبذلك اي بما ذكر من ان الاستحالة انما يلزم على تقدير الطلب التنجيزي لا التعليقي
اندفع ما قيل في حواشي ميرزاجان على شرح مختصر الاصول ان تحقق التعلق بدون
المتعلق ممتنع فرد بان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه فلا يستحق التعلق بدون
المامور به وذلك لان الامتناع اي امتناع تحقق الاضافة بدون وجود المضاف اليه الذي
هو المتعلق انما هو في التعلق التنجيزي واما العقلي اي التعلق التعليقي فيكفي له العلم بوجود
المكلف وتوفي الاستقبال فتدبر قال في الحاشية لا يخفى عليك ان اللازم من هذا
الكلام ان يكون الكلام النفسي الذي هو صفة له تعالى هو الذي يكون التعلق فيه
بالمكلفين عقلا ويكون التكليف بعد وجوده تنجيزا وعلى هذا لا يكون مدلول هذا الكلام اللفظي
الذي فيه تنجيز التكليف كلاما نفسيا وقد صرحوا ان النفسي مدلول اللفظي انتهت قيل
مدلول الكلام اللفظي نفس المعاني من حيث هي هي ولا يلاحظ فيها كونه صفة له تعالى على وجه
التوحد والتفصيل فمع قطع النظر عن هذا المقام توجه عليهم الاشكال بان الكلام النفسي اعتبر فيه جهة
القيام به تعالى فلا يكون مدلولا للفظي فلا يكون المعاني المفصلة من حيث هي هي التي هي مدلولات
الالفاظ كلاما نفسيا عندهم فلعلهم تسامحوا بانهم جعلوا منشاء المدلولات وتبعها قائما مقامها ولا شك
ان المعاني المفصلة المدلولة للالفاظ القرآنية انما تحصل من الكلام الازلي القائم به تعالى
قيل ايضا في حواشي ميرزاجان على شرح مختصر الاصول بمنع الملازمة المذكورة فيه بانا لا نسلم لزوم السفه

والعبث فان السفه والعبث من صفات الافعال ولا يتصف بهما الكيفيات والكلام النفسي من الصفات
والكيفيات دون الافعال فلا يتصف بهما ولا يلزم السفه والعبث واورد عليه المص بقوله اقول الامر
طلب والطلب يتصف بهما اجماعا فان كان الطلب من الصفات فبعض الصفات ايضا
يتصف بالسفه والعبث عند جميع العقلاء وان كان الطلب من الافعال فاتصافه بهما ظاهر ولو
قال المستدل بدل الكلام ان التكليف طلب والطلب بدون المطلوب ممتنع لا يتوجه عليه الاشكال
واعلم ان عبد الله بن سعيد من الاشاعرة ذهب مستخلصا عن اللزوم اي لزوم
السفه والعبث في تكليف المعدوم الى ان كلامه تعالى في الازل ليس امرا ونهيا وغيرهما
بل القديم هو القدر المشترك والاقسام من الامر والنهي والاستفهام وغير ذلك حادثة متصفة بهذه
الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات وهذا كما انه جواب عن ايراد السفه والعبث
كك جواب عن ايراد المص ايضا لانه اذا لم يتحقق الامر في الازل فلا طلب حتى يتصف بالسفه والعبث
واورد عليه اي على هذا الجواب ان هذه الاقسام من الامر والنهي وغيرهما انواع الكلام و
يستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع فلا يتصور قدم المشترك مع حدوث جميع الانواع
واجاب عبد الله بن سعيد بمنع انها اي تلك الاقسام انواعه بل عوارضه بحسب
عروض التعلق الحادث ويجوز خلوه عنها اي عن التعلق لحدوثه فكان في الازل غير متعلق فلا يكون
فيه امرا ونهيا وفيه ان غرض المورد ليس ان هذه الانواع انواع حكمية بل مراده انها انواع اصولية وهي
ما تكون افراده متفقة الاغراض والمراد بالجنس الجنس الاصولي وهو ما يكون افراده مختلفة الاغراض و
كونها من عوارض الكلام بحسب التعلق لا ينافي كونها انواعا بهذا المعنى واعترض عليه المص بقوله اقول
سلمنا انها ليست انواعا لكن لا شك في انها اقسام ووجود المقسم بدون وجود قسم
ما محال وان كان التقسيم باعتبار العارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون وهذا العارض
وهو لا يعقل مع انه قال ان القديم هو المشترك فقط فلا يتصور وجود المشترك بدون قسم والقول بوجود
المشترك بدون قسم ما خلاف الفرض قال في الحاشية لك ان تقول ان التقسيم بعد عروض
العارض ولا يخفى الفرق بين التقسيم بعد عروضها وبينه باعتبارها ولما كان العروض فيما لا يزال
فعدم جواز المقسم بدون القسم محال فيه واما قبله فيجوز تحقيقه ان كلامه تعالى صفة بسيطة كما انه

بناءً على ما ذهب اليه اهل العربية ان النفى اذا ورد على المقيد يرجع الى القيد لان الحال قيد لذى الحال
وهو الفاعل للصلوة من حيث هو الفاعل فلا يرد انه لا يساعده شان النزول فان الخمر بعد نزول هذه
الآية بقى مباحاً كما فصل في التفاسير وجه عدم الورود ان الحال قيد لفاعل الصلوة من حيث هو الفاعل
فيرجع النهى الى السكر في حال الصلوة سواء كان اداءً او قضاءً فما بقى السكر مباحاً الا في غير حالة الصلوة
كقوله لهم لا تمت وانت ظالم اى لا تظلم فتموت ظالماً فالمنهى عنه ههنا الظلم لا الموت
فانه غير مقدور مسئلة المعدوم الذى ليس بموجود بالفعل مكلف خلافاً للمعتزلة قالوا اذا
امتنع تكليف الغافل والنائم فالمعدوم اليق بالامتناع فلم منعوا الاول وجوزوا الثانى ولما كان هذا دالا
على امتناع الخطاب الى المعدوم وقت العدم شفاها منجزاً اراد المص ان يبين معنى الخطاب بحيث لا يتوجه
عليه ذلك فقال والمراد التعلق العقلى لا التنجيزى قال في الحاشية وهو ان المعدوم الذى
علم الله تعالى انه يوجد بشرائط توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال انتهت
تفصيله على ما قيل ان التكليف عبارة عن ايقاع الشخص في الكلفة وهو يتصور على وجوه احدها ايقاعه
فيها باشتغال الذمة والاداء بالفعل كما في المكلف الجامع لشرائط الاداء بالفعل وثانيها اشتغال
الذمة فقط بدون طلب الاداء بالفعل كما في النائم وثالثها اشتغال الذمة ولكن لا في الحال بل في المآل
كما في المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف فيتوجه عليه الحكم بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال
والاشاعرة لا ينكرون اشتغال الذمة بالفعل في النائم فلا ينفون التكليف فيه بهذا المعنى وانما
ينكرون التكليف التنجيزى المقتضى لوقوع الفعل في الحال فالمنفى انما هو الوجوب المقارن للاداء
واما في المعدوم فانما يثبتون التكليف التعليقى فقط وهو انما يقتضى اشتغال الذمة وكذا وجوب
الاداء في المآل لا في الحال فالنائم وان كان في نفسه صالحاً للخطاب لكن وجد المانع فيه عن الاداء والمعدوم
حين هو معدوم لا يصلح للخطاب اصلاً فلا يصلح للتكليف بحيث يوجب اشتغال ذمته بالفعل او
وجوب الاداء كذلك والدليل لنا على المختار من جواز التكليف للمعدوم ان المعدوم مكلف والا
اى وان لم يكن مكلفاً لم يكن التكليف ازلياً واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبينه
بقوله لتوقفه على التعلق باحد الوجوه المذكورة وهى اى التكليف ازلى لانه عبارة عن خطاب
الله تعالى ولا ريب في انه كلام وكلامه ازلى قديم والتكليف لما كان عبارة عن كلامه الذى

هو الامر والنهى يكون ازلياً ايضاً واما كون كلامه قديماً ازلياً فلما قال لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى فعلى تقدير كون كلامه حادثاً وهو صفة قائمة بذاته تعالى يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى
فيلزم كونه محلا للحوادث هف وفيه ما فيه قال في الحاشية اشارة الى ما قاله المعتزلة من
ان كلامه حادث وليس بقائم بذاته تعالى والى ما ذهب اليه الكرامية من ان كلامه
تعالى مع حدوثه قائم به لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى والتفصيل مذكور في علم الكلام
انتهت اعلم ان الدليل مبنى على ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال وعلى ان كلامه صفة قديمة قائمة
بذاته تعالى فلا يقوم حجة على الكرامية القائلين بجواز قيام الحوادث بذاته تعالى ولا
على المعتزلة القائلين بان المحال انما هو قيام الحوادث بالقديم والكلام حادث قائم بجسم يخلق الله تعالى
وهو حادث فالحادث قائم بالحادث لا بالقديم ولما ورد عليهم انه لا معنى لقيام صفة الشئ بالامر الآخر
والا يلزم حمل المتكلم عليه بلا قيام المبدء ضرورة ان حمل المشتق يقتضى قيام مبدء الاشتقاق قالوا ان
المتكلم من يقوم به التكلم وهو عبارة عن خلق الاصوات والحروف ولا ريب ان الخلق قائم به تعالى
فقد وجد شرط حمل المشتق وههنا كلام طويل مذكور في علم الكلام قالوا اى القائلون بامتناع تكليف
المعدوم انه لو كان المعدوم مكلفاً حال العدم ويكون التكليف قديماً يلزم امر ونهى من غير متعلق
لان التكليف امر ونهى سواء كان صراحة او ضمناً وذلك اى تكليف المعدوم وطلب الاتيان
منه سفه وعبث لان المقصود من التكليف الامتثال وهو لا يعقل من المعدوم قلنا انما
يلزم ذلك اى السفه والعبث لو كان التكليف في الازل تنجيزاً ولا نقول به اما لو كان الطلب ممن
سيكون اى سيوجد بان يكون الطلب معلقاً على وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم السفه والعبث
كامر الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا مع انا كنا معدومين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم
قال في الحاشية هذا اولى من قول صاحب المواقف كطلب التعلم من ابن سيولد له
اذ يرد عليه كما في شرح المواقف هناك العزم على الطلب لا الطلب نفسه لان وجود الطلب بدون
المطلوب محال فافهم انتهت وجه الاولوية ان الموجود في التعلم العزم على الطلب من الابن الذى
سيوجد لا الطلب نفسه من الابن اذ هو معدوم ووجود الطلب بدون المطلوب مستحيل فليس
فيه الا العزم عليه بخلاف امر الرسول اذ فيه طلب ممن حدث بعده فيكون التمثيل به اولى و

المجوزون تكليف الغافل وهو من ليس له فهم الخطاب في الاستدلال اولا كلف السكران مع انه ليس
له فهم الخطاب حيث اعتبر طلاقه واتلافه وهو سكران لا يفهم شيئاً فصح تكليفه قال في شرح المختصر
قالوا اولو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه وكلف بموجبها
واجيب عنه اولاً بما قال المصـ هو اي ذلك الاعتبار ربط المسببات باسبابها وليس من باب التكليف
فافعال السكران التي هي اسباب للاحكام الشرعية اذا وجدت وجدت المسببات كالصوم
لشهود الشهر يعني شهود شهر رمضان سبب لوجوب الصوم وكشراء القريب لوجوب العتاق
ويرد عليه اولا ان المسببات الشرعية لا يوجد بالاسباب الشرعية الا باعتبار الشارع والزامه لانه
لا تاثير لنفس الاسباب فاذا اعتبر الشارع افعال السكران اسباباً والزم موجباتها فهذا الاعتبار هو
التكليف حتماً او ترجيحاً وثانياً ما قال المصـ اقول يشكل بصحة اسلامه فالسكران ان كان كافراً
وآمن في حال كفره يصح اسلامه وقد كان الايمان واجباً عليه فالاسلام اداء للواجب عليه وهو فرع
التكليف في وقت الاداء فيلزم تكليف السكران مع انتفاء الفهم فيه وهو المطلوب وارد عليه
بان حاله يجوز ان يكون كحال الصبي فانه مع كونه غير مكلف بالايمان لو اتى به يصح ولا يجب تجديده بعد البلوغ
والسكران ايضاً يجوز ان يكون غير مكلف بالايمان ومع هذا لو اتى به لا يجب تجديده بعد زوال السكر
مع ان السكران الذي وقع النزاع فيه انما هو لمسلوب العقل ولا نسلم انه يصح اسلامه
فان العقد القلبي لا يتصور منه الا ان يقال ان المراد به الاسلام القضائي
فمن آمن في تلك الحالة يجري عليه القاضي احكام المسلمين والحق
ما قال المصـ ان السكران من محرم كالخمر مكلف زجر فيصح عباراته
من الطلاق والعتاق فلزمه الاحكام قيل المباح كما يكون على نحوين مباح الاصل كالصيد وبمعنى
ما يعامل به معاملة المباح وان كان حرام الاصل وهو المستباح كاجراء كلمة الكفر عند الاكراه كذلك الحرام
يكون على نحوين حرام الاصل كالزوجة المطلقة بالطلاق البائن من الصاحي وبمعنى ما يعامل به معاملة
الحرام وان كان مباحاً بالنظر الى الاصل كالزوجة المطلقة من السكران الذي كلامنا فيه فانه بالنظر
الى كونه من الغافلين ينبغي ان لا يعتبر طلاقه ولكن نظراً الى زجر الصاحي سواء كان هو السكران
في حالة اخرى او غيره يعتبر تلك التصرفات وما قيل التكليف الزجري نوع من التكليف والنزاع

انما وقع في مطلق التكليف فاذا صح نوع من التكليف على عدم الفهم صح المطلق فثبت مطلوب الخصم يقال
التكليفات الزجرية على السكران تكليفات تعليقية وليست تنجيزية ليس النزاع في الاول بل في الثاني
فالسكران الذي كلامنا فيه اعني من يميز بين الارض والسماء اذا وقع الطلاق منه في تلك الحالة
يجب عليه الكف في حال زواله فهذه التصرفات من السكران كانها برزخ بين وقوع هذه التصرفات
من المكلف وبين وقوع هذه من الصبي والنائم والمجنون فالسكران من جهة عدم وجوب الكف
من الزوجة عليه امتاز من المكلف ومن جهة وجوبه عليه بسبب ذلك التصرف بعد زوال السكر امتاز
عن الصبي وامثاله فلا يتم مطلوب الخصم ثم انه استثنى الردة من الاحكام اللازمة للسكران وبين
وجه عدم لزوم الردة بقوله الا الردة لعدم القصد والالتزام فكانه لم يلزم الكفر والردة لا التزام
الكفر والردة ومن ثمه تراهم يقولون ان التزام الكفر كفر لا لزومه ترجيحاً لجانب الاسلام وهذا ظاهر
اذا كانت عبارات الكفر من السكران الذي كان قبل السكر مسلماً او كان احد ابويه مسلماً واما اذا
كانت من الكافر الغير العاقل الذي بلغ سكران فمشكل الا ان عدم اعتبار عبارات الكفر في حالة السكر
رحمة وتفضل منه تعالى على العبد لكن لا يستوجب ذلك اعتبار الاسلام ديانة بل قضاءً فقط ق
قال المجوزون لتكليف الغافل ثانياً لا تقربوا الصلوة الآية فكلفوا حال السكر بالترك وهو حال عدم
الفهم فثبت تكليف الغافل واجاب عنه المصـ بقوله اقول بل فيه دليل على ان السكر لا ينافي
فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده اي حد السكر باختلاط الكلام والهذيان لانه في نهاية الحالة
شاعر البتة فلا يكون تكليف السكران تكليف الغافل ولما كان لقائل ان يقول انه اعتبر ابو حنيفة رح
في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض وبين الرجل والمرأة وهو حال عدم الفهم البتة فيلزم تكليف الغافل
قال المصـ في دفعه واعتبار ابي حنيفة عدم التمييز في الحد الموجب للحد احتياط لان مبناه
على الدرء يعني ان ابا حنيفة رح انما اعتبر عدم التمييز في وجوب الحد لا مطلقاً حتى يلزم اعتباره في حق سقوط
الصلوة اليه ومعنى قوله تعالى حتى تعلموا حتى تتيقنوا فالمراد من العلم اليقين لا مطلق العلم سواء
كان تصورياً او تصديقياً ظنياً او جهلياً او يقينياً ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان ما ذكر تاويل قال وهنا
لا تاويل فيه فان اطلاق العلم على اليقين شائع في اللغة وكذا اطلاق السكارى على مختلط الكلام
فلم يكن تاويلاً والقيام التزويل بانه اي التاويل المذكور نهي عن السكر لا عن الصلوة في حال السكر

یوجب انتفاء التکلیف ضرورۃ ان وجود الذات مع انتفاء ذاتیاتہ محال ف یندفع ایضا ما فی شرح
الشرح ان فی قیام الدلیل علی من جوز التکلیف بالمحال نظرا فتامل انتہت وجہ النظر ان لان
یقول ان التکلیف بدون الشعور مستلزم لتکلیف المحال وہو جائز علی ہذا التقدیر ووجہ الدفع انہ لا یمکن القول
بوجود الذات مع انتفاء ذاتیاتہا واستدل علی المذہب المختار بانہ لو صح التکلیف بدون
الفہم وہو تکلیف الغافل لصح تکلیف البہائم اذ لا مانع یتخیل الا عدم الفہم وہو لا یمنع
علی ہذا التقدیر حتی تکلیف الغافل وتکلیف البہائم سیان فصحۃ الاول دون الثانی ترجیح بلا مرجح ویرد علیہ
ما قیل انا لا نسلم انہ لا مانع یتخیل الا عدم الفہم بل لعل المانع عدم استعداد الفہم
ولا نزاع فی اشتراطہ ای اشتراط استعداد الفہم واجیب عنہ بان عدم الفہم بالفعل مانع بالذات للتکلیف
والامتثال والابتلاء وعدم استعداد الفہم مانع بواسطۃ والغافل والبہیمۃ سیان فی المانع بالذات فصحۃ
التکلیف فی الاول دون الثانی ترجیح بلا مرجح وفیہ ان عدم الفہم بالفعل مانع للتکلیف والامتثال
والابتلاء بالفعل دون صحتہا بل المانع لصحتہا عدم استعداد الفہم وکلام المستدل فی صحتہا واجاب عنہ
بقولہ اقول بل فیہ نزاع ایضا فلا یصح القول بانہ لا نزاع فی اشتراط استعداد الفہم فان المنازعین
ہم المجوزون للتکلیف بالمحال لا غیرہم وتکلیف من لا استعداد لہ للفہم لیس بابعد من التکلیف
بالمحال واورد علیہ بعض الاعاظم بان ہذا غیر واف فان ہذا القدر لا یکفی فی ثبوت النزاع بل لا بد
من النقل فان ظفر فلا دخل لکونہم مجوزین والا فلا وجہ لہ وحاصلہ انہ لا بد فی ثبوت النزاع من النقل
فان وجد النقل فہو کاف ولا حاجۃ الی قولہ ہم المجوزون وان لم یوجد النقل فیقال لم یثبت تجویزہم
بتکلیف کل محال بل انما یجوزون التکلیف بالمحال فی الجملۃ فیجوز ان یکون تکلیف عدم الاستعداد
من المحال الذی لا یجوزون التکلیف بہ قال فی الحاشیۃ علی ان الکلام فی تعلق التکلیف تنجیزا
ای تعلق التکلیف بایقاع المامور بہ فی الحال لا تعلیقا ای بایقاعہ فی الاستقبال کما فی
المعدوم والصبی فان الاول لیس بموجود ولا بد فی التکلیف التنجیزی من کون المخاطب موجودا
والثانی لیس من اہل الفہم ولا بد منہ من الفہم واستعداد الفہم مع عدم الفہم لا ینفع انتہت فی
الخطاب التنجیزی فعدم الفہم وعدم استعداد الفہم سیان فی عدم تعلق التکلیف التنجیزی بل الحق
فی تزییف الدلیل علی تحقیق علی رایہم منع بطلان التالی وہو قول المستدل لصح تکلیف البہائم

فان تکلیف البہیمۃ بالشئ لیس بابعد من تکلیف الانسان بالجمع بین النقیضین واذا
جوزوا ہذا التکلیف فلا بعد عنہم ان یجوزوا تکلیف البہیمۃ فلا یتم الدلیل علی ما ہو مسلم عندہم واشار بقولہ علی رایہم
الی ان الدلیل لا یتم علیہم واما علی ما ہو الحق فی الواقع فلا مجال للمنع فان بطلان التالی بدیہی علی
ان عدم استعداد ای عدم استعداد الفہم فی البہیمۃ مع تماثل الجواہر کلہا فی الحقیقۃ
اعنی الحیوانات والنباتات والجمادات وغیرہا من الجواہر وان کل شئ بخلق اللہ تعالی باختیارہ یعنی ان
اللہ تعالی قادر علی ان یخلق الفہم فی غیر الانسان ایضا محل تامل قد ذکر لمنع بطلان التالی وجہین الاول
ان الانسان والبہیمۃ وغیرہما من الجواہر متماثلۃ لترکبہما من الجواہر الفردۃ المتفقۃ بحسب الحقیقۃ والمتماثلات متحدۃ فی الحکم فما ثبت لاحدہا
تثبت للآخر بالنظر الی نفس الحقیقۃ المشترکۃ فاذا ثبت الفہم للانسان یمکن ثبوتہ للبہیمۃ ایضا بالنظر الی اتحاد الطبیعۃ فاستعداد
الفہم فیہا ایضا متحقق وہذا القدر یکفی لصحۃ التکلیف والثانی ان جمیع الاشیاء مخلوقۃ لہ تعالی وہو قادر علی ان یخلق
الفہم فی جمیع المخلوقات سواء تحقق التماثل فیہا اولا فکلہا مستعدۃ للفہم بالنظر الی الخالق المختار قال فی
الحاشیۃ اشارۃ الی انہ یمکن ان یقال المنفی ہو الاستعداد العادی انتہت
محصلہ ان الامکان قد یطلق ویراد بہ الامکان الذاتی وقد یطلق ویراد بہ الامکان الاستعدادی
الذی ہو عبارۃ عن فقد شئ فی زمان بحیث یوجد لہ فی زمان آخر وہو قد یکون عادیا ای
غالبا فی الوقوع کقبول الفہم للانسان وقد یکون غیر عادی کالنطق فی الحیوانات والجمادات فیجوز ان
یکون المانع من التکلیف فی البہیمۃ عدم استعداد الفہم علی سبیل العادۃ وفیہ ان تحقق الاستعداد
العادی فی الانسان مع القول بتماثل الجواہر یصحح تحققہ فی طبیعۃ الجوہر فیصح تحققہ فی البہیمۃ
ایضا بالنظر الی الطبیعۃ المشترکۃ قال بعض الاکابر وفیہ ویمکن ان یمنع الامکان الذاتی ایضا قولہ ان الجواہر
متماثلۃ قلنا مسلم لکن غایۃ ما لزم ہو الامکان بالنظر الی الطبیعۃ واما الامکان بالنظر الی التشخص فہو
فی حیز المنع ورب شئ یمکن بالنظر الی الطبیعۃ ولا یمکن بالنظر الی التشخص کالکلیۃ والجزئیۃ وما قال بعض
الشراح ان الواقع علی الانسان وعلی الطبیعۃ الجوہریۃ ہو الفہم الانسانی دون البہیمی فان الفہم
الانسانی والفہم البہیمی متغایران فیجوز جواز احد المتغایرین علی الطبیعۃ دون الآخر وفیہ انہ اذا صح
الفہم علی الطبیعۃ الجوہریۃ صح علی سائر افرادہا وہو یکفی فی المطلوب اعنی استعداد الفہم فی الجواہر
وایضا ان کفی فی التکلیف استعداد الفہم مطلقا فالجواہر کلہا مستعدۃ للفہم المطلق قالوا ای

القضاء جائزاً لانه موسع ولا تاثيم بالجائز وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء انتهت اورد عليه ولا بان قوله وكان تاخير القضاء جائزاً آه منقوض بالحج لان التاخير فيه جائز لانه موسع والجائز لا تاثيم فيه فيلزم ان لا يكون من وجب عليه الحج وفات عنه اثماً مع انه اثم بالاتفاق والحق ان جواز التاخير انما هو اذا لم ينجر الى الفوات واذا انجر اليه فلا يجوز فارتكابه يوجب الاثم وثانياً بان قوله فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء لا يظهر له فائدة لانا سلمنا ان وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب لكنه غير دافع للاشكال فان القضاء واجب الاداء ولا تقصير في تركه فان التاخير جائز والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

الباب الرابع في المحكوم عليه

وهو المكلف اى ما وقع عليه التكليف فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا قال في الحاشية اى تصوره لان المكلف قد ربما تتوقف عليه الامتثال لا ان يصدق انه مكلف والا لزم الدور وقد توهم بعضهم ان المراد التصديق بالتكليف وهو باطل بوجهين الاول انه يلزم على هذا التقدير الدور لان كونه مكلفاً موقوف على العلم بكونه مكلفاً والعلم بكونه مكلفاً موقوف على التصديق بكونه مكلفاً فيلزم الدور وهذا انما يرد على القائلين بان التكليف انما هو بالشرع ولا ينتهض على من يرى التكليف بالعقل كالمعتزلة والثاني ما بينه بقوله وعدم تكليف للكفار انتهت وانما يلزم عدم تكليف الكفار لان الكفار لا يصدقون بالتكليف ولما انتفى الشرط انتفى المشروط ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال وخالف بعض آخرون لنا ان التكليف طلب الوقوع منه اى من المكلف امتثالاً اى لاجل الامتثال او طلب الوقوع من المكلف ابتلاءً اى لاجل الابتلاء بان يعزم على الامتثال بالايقاع ان لم يمكن عنه وان يعتقد في الطلب بحقيته كما هو عند القائلين بالتكليف بالمحال وهو اى الوقوع امتثالاً او ابتلاءً ممن لا شعور له محال لانه اى الايقاع امتثالاً او ابتلاءً فرع العلم اما الاول فلان الامتثال بدون العلم غير ممكن واما الثاني فلان القائلين بتكليف المحال لم يجوزوا التكليف بالمحال مطلقاً بل جوزوا التكليف بالمحال في الجملة بان يعزم على الطاعة مع عدم امكانها منه ويعتقد بحقيته وهو ايضاً لا يتصور بدون العلم وطلب المحال محال على ما مر في باب المحكوم فيه قال بعض الاعاظم في هذا لا ينتهض من قائل التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رايه طلب المحال محال فلا يمكن ان يستدل بهذا فالاولى ان يقال فائدة التكليف الابتلاء عنده وهذا انتفت ممن لا شعور له

فاستحال التكليف لانتفاء الفائدة قيل في حواشي ميرزاجان على شرح مختصر الاصول اللازم من البيان المذكور ان التكليف ممن لا فهم له بشرط عدم الفهم محال لا في زمان عدمه وكذا فائدة الامتثال او الابتلاء بشرط عدم الفهم محال لا في زمان عدم الفهم لان الفهم ليس بمحال في زمان عدم الفهم فالتكليف المشروط بالفهم وفائدة الامتثال او الابتلاء المشروطين بالفهم ايضاً ليسا بمحالين في زمان عدم الفهم وبالجملة ان اريد ان التكليف او الامتثال او الابتلاء ممن لا شعور له محال بشرط عدم الشعور فاستحالة التكليف او استحالة الفائدة المذكورة لازمة لكن غرض المستدل استحالة التكليف او استحالة الفائدة المذكورة في زمان عدم الفهم وهي ليست بلازمة وان اريد ان التكليف او الفائدة المذكورة محال في زمان عدم الشعور فهو ممنوع واجاب عنه المص بقوله اقول لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة تصوره الامتثال والابتلاء فوجوده بدونه محال في جميع الاوقات فيكون التكليف بدون الفهم محالاً في زمان عدم الفهم ايضاً قال في الحاشية يعني انما يلزم ذلك لو كان الانتفاء لعارض مانع من تحقق التكليف وليس كذلك بل لفقدان ما هو من ذاتياته وضرورياته حقيقته وثبوت الذات بدون الذاتيات ممتنع لذاته محصله انه قد ثبت فيما مر ان الطلب عبارة عن طلب الفعل امتثالاً او ابتلاءً والوقوع في زمان الفعل انما يمكن بعد تصور الامتثال والابتلاء وهو بدون تصور الخطاب غير ممكن فالوقوع بدون الفهم محال فيكون طلبه طلب المحال وطلب المحال محال والمحال محال في جميع الاوقات ومنها زمان عدم الفهم فيكون فيه ايضاً محالاً فمختاره في جواب ايراد الفاضل ميرزاجان ان الوقوع في زمان عدم الفهم محال فان الفهم من ذاتياته وضرورياته حقيقته وانتفاء الذاتيات يوجب انتفاء الذات وفيه انه انما يتم لو كان الفهم من ذاتيات التكليف مع ان التكليف عبارة عن ايقاع المكلف في الكلفة وليس الفهم داخلاً فيه فتامل وبهذا يندفع ما اورد في التحرير بان اللازم استحالة الامتثال وذلك لا يوجب استحالة التكليف اذ غايته تكليف المستحيل محصل ما في التحرير ان المستحيل الامتثال مع عدم الفهم ولا يوجب ذلك استحالة تكليفه اذ غايته لزوم التكليف بالمستحيل وبلا فائدة الابتلاء ويجب التزام ذلك ممن يجوز تعذيب الطائع بل هذا الالتزام اولى منه لانه تعذيب المعذور وتعذيبه ليس باشد من تعذيب الطائع بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان الفهم من ذاتيات التكليف فانتفائه

بان وجوب الزكوة شكر نعمة الغنى وهو منتف بالدين والكفارة للزجر والستر ولهذا
تتادى بالعتق والصوم انتهت يعنى ان بين الزكوة والكفارة فرقا لان الزكوة انما وجبت اداء الشكر
المنعم ولا يكون ذلك الا بتحقق الشروط المذكورة وعلى تقدير كون المال مشغولا بالدين لا يجب عليه
شكر المنعم لعدم الفراغ عن الحاجة الاصلية وانتفاء اليسر الذى هو نعمة منه بخلاف الكفارة فانها
انما وجبت زجرا عن اليمين الكاذب والستر عن اثم الحنث ولهذا تتادى بالعتق والصوم
فلا يلزم سقوطها بزوال المال مسئلة اتفقوا على ان القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء واختلفوا
فى ان بقاء هذه القدرة شرط لوجوب القضاء ام لا فاختار المص ما ذكره بقوله ولا يشترط القدرة الممكنة
للقضاء عندنا يعنى اذا وجدت القدرة الممكنة وجب الفعل فعند فوت القدرة فى وقت القضاء
لم يسقط القضاء لان الاشتراط اى اشتراط القدرة لاتجاه التكليف وقد تحقق هذا الاتجاه
لوجود القدرة فى ابتداء التكليف اذ عند وجود هذه القدرة يجب الاداء وايجاب القضاء بقاء
ذلك الوجوب بعينه لا وجوب آخر لاتحاد السبب اى سبب الاداء والقضاء فاذا لم
يتكرر الوجوب لم يجب تكرر القدرة محصله ان القدرة انما شرطت لان التكليف لا يوجد
بدونها فاذا تحقق التكليف مع شرائطه فى وقت الاداء لم يحتج الى اشتراط القدرة مرة اخرى
لتكليف القضاء اذ لا تكليف جديدا بل التكليف انما هو التكليف السابق بالاداء لاتحاد السبب
الموجب للاداء والقضاء واذا لم يكن التكليف مكررا لم يجب تكرر شروطه التى من جملتها القدرة
واورد عليه بوجوه منها انه لا يتم الا على راى من قال ان سبب وجوب الاداء والقضاء واحد
واما من قال من اصحابنا ان وجوب القضاء بسبب منفصل فلا يتم اصلا ومنها انا سلمنا ان القضاء بقاء لتكليف الاداء لكن
لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة لجواز ان يكون بقاء القدرة شرطا لبقاء الواجب كما ان وجودها شرط لابتداء الواجب
ومنها ان النائم والمغمى عليه لا تكليف عليه مع ذلك بعد الانتباه يجب عليهما القضاء ولا يتصور ذلك الا بان يكون في
القضاء تكليف جديد اذ ليس التكليف بالاداء حتى يقال ان تكليف القضاء بقاؤه فلا بد من القدرة
الجديدة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة لو يا ثم بالترك اى بترك القضاء
بلا عذر للترك وقد اجمعوا على التاثيم بالترك اى تاثيم التارك للقضاء بعد ما فات عنه الاداء
فعلم ان وجوب القضاء ليس بقدرة متجددة بل وجوبه بقاء وجوب الاداء قال فى الحاشية

يعنى من فات عنه صلوات كثيرة مثلا فترك قضائها الى آخر وقت الحيوة بلا عذر بناء ا
على ان القضاء موسع يا ثم مع انه لا يتمكن من الفعل لضيق الوقت والا لاثم
فرع وجوب القضاء فتدبر انتهت يعنى ان القدرة الممكنة لو كانت شرطا للقضاء لكان القضاء واجبا
بقدرة حادثة فى وقته وينعكس بعكس النقيض الى قولنا اذا لم يكن القدرة موجودة لم يجب القضاء
اذا لم يجب عند فوات القدرة لم يا ثم بترك القضاء من فات عنه صلوات كثيرة وترك قضائها
بناء على توسعة وقت القضاء والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الوقت الاخير من القضاء
ضيق لا تسع الفعل وقد فاتت القدرة الممكنة التى هى شرط الوجوب فلم يجب القضاء وترك غير الواجب
لا يفضى الى الاثم واما بطلان التالى فلانعقاد الاجماع على التاثيم ولما كان لقائل ان يقول ان قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل على اشتراط القدرة فى كل تكليف فيلزم اشتراطها فى القضاء فلا يصح
القول بعدم الاشتراط فيه اجاب عنه المص بقوله فيخص لا يكلف الله الاية بالاداء قال فى الحاشية
لا شك ان فى القضاء تكليفا ثانيا حتى
لان مقتضاها انتفاء التكليف عند عدم الوسع ولا شك ان
يا ثم وان كان هو التكليف السابق مع عدم الوسع انتهت ولما كان لقائل ان يقول انه لا يوجد ههنا
مخصص اصلا والتخصيص بلا مخصص غير جائز اجاب عنه بان المخصص متحقق كيف وقد خصصه نصوص
قضاء الصوم والصلوة يعنى ان النص الوارد فى قضاء الصوم وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر وفى قضاء الصلوة وهو قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فانهما عامان شاملان للقادر وغيره فعلم ان الآية المذكورة
مختصة بالاداء واورد ههنا بان تخصيص قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بهذين النصين ليس
اولى من تخصيصهما به بل هذا اولى فان العقل دال على ان التكليف مطلقا لا يجوز من العاجز فيمتنع من
الله تعالى اقول اذا وجب الاداء فى الجزء الاخير من الوقت كما اذا اسلم الكافر فى ذلك الجزء
مثلا فالاداء فى هذه الصورة واجب لكن فى حق ترتب القضاء وعدمه القدرة فى القضاء
بان مات فى الجزء الملاقى للجزء الاخير فالتاثيم لازم على مذهبكم لاشتغال الذمة باشتراط القدرة فالتاثيم
مشكل لانه متفرع على التقصير من العبد ولا تقصير له فى هذه الصورة قال فى الحاشية وانما كان
التاثيم مشكلا لانه لا تقصير من المكلف فى فوات الاداء لانه غير مقصر ولو كان تاخير

مع كونه مقطوعا باق بعد اى بعد هذا التوجيه ايضا قلنا القطع بالتضييق فرع القطع بوجود الاخير لا قطع انقضائه و لذلك كان ذلك القطع مقارنا للاخير فتامل انتهت قال بعض الاكابر ق ان مدار عدم القطع بالانقضاء على امكان سكون الشمس مثلا فى موضع و هذا كما يفضى الى عدم القطع بالانقضاء يفضى الى عدم القطع بالاخير والتضييق فيلزم المحذور البتة و هذا كله جدل قال بعض الاكابر ق حاصل ما فى التحرير ليس الا ان الامتداد ممكن وليس الامتداد الابقاء ما حد به الشرع الوقت كبلوغ الظل المثلين فانه يمكن ان يسكن الشمس فلا يبلغ المثلين الابد احيانا فان اراد بامكان البقاء امكان بقاء ما حد به الشرع كوصول الشمس الى موضع فهو الذى فى التحرير فيرد عليه ما اورد على ما فى التحرير وان اراد امكان جزء من الوقت فهذا غير معقول فان الزمان غير قار عند الكل هذا ما يتعلق بالدليل واما اصل المطلوب فالجدل فيه ان امكان سكون الشمس وان كان احتمالا صحيحا لكنه مخالف للعادة المستمرة خارج عن الوسع فايقاع الفعل فى الاخير اذا كان خارجا عن وسع العبد عادة كان التكليف به تكليفا بالمحال العادى وقد سبق انه كالتكليف بالممتنع لذاته محال وعلى هذا فمذهب زفر والشافعى اظهر والحق القول بترتب القضاء اما على النفس لو جب كما فى النائم يعنى ان القضاء مبنى على اصل الوجوب وهو لا يقتضى القدرة على الفعل بل امكان وجوده كما فى النائم والمغمى عليه فان فى الجزء الاخير يجب الصلوة باصل الوجوب ولا قدرة للمكلف على الفعل فيه لانه لا يسعه فانتقل الحكم الى القضاء قال العلامة الحافظ النبارسى فى الحكم فى بيان عدم صلوح الجزء الاخير للفعل انه لا اقل فى السببية من امكان الاجتماع مع المسبب الذى ههنا الوجوب المفضى الى الوجود وهذا منتف فى الجزء الاخير وفيه ان امكان اجتماع السبب مع المسبب غير لازم الا ترى ان شهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع انه لا يجتمع مع الصوم والصواب ان يقال الوجوب انما يثبت لحكمه وهو الاداء وههنا لا امكان للحكم او يترتب القضاء على وجوب جزء من الاداء لا على وجوب كله وههنا لعدم وسعة الجزء للفعل كله لم يكن سببا للاداء كله لكن يجب فيه جزء من الاداء واذا لم يات به يجب القضاء كما فى النفل اذا افسد بعد الشروع فيه فانه يجب فيه القضاء صيانة لحفظ ما وجب عليه حفظ من الجزء المؤدى فكذلك فيما نحن فيه لما وجب جزء من الواجب بادراك الجزء الاخير من الوقت وجب قضاء الكل صيانة لما وجب عليه من جزء الواجب

فتدبر وجهه ما قيل ان الشرع جعل الوقت سببا للفعل كالصلوة مثلا ولم يعهد فى الشرع جعل اجزائه سببا لاجزاء الفعل استقلالا من غير ان يكون فى ضمن الكل فلا معنى للقول بكون الجزء الاخير سببا للجزء الاخير من الفعل واذا لم يكن سببا لم يتحقق وجوب الاداء ولو بالجزء فلا معنى لوجوب القضاء بسبب وجوبه بخلاف النفل الذى افسد بعد الشروع ووقع ما ادى قربة فيجب صيانته بالاتمام واما الثانية وهى القدرة الميسرة فيتقيد بها الوجوب فى بعض الواجبات المشروطة بها فهى ما دامت باقية يبقى الوجوب وحين ارتفاعها ارتفع الوجوب كالزكوة فان وجوبها مشروط بالقدرة الميسرة فانه اى المال المؤدى فى الزكوة شئ قليل من كثير مرة بعد الحول وقد اعتبر فيه الشارع وجوها من اليسر الاول كونه شيئا قليلا من كثير والثانى مرور الحول والثالث ان يكون مرة واحدة بعد الحول فلا يجب الا بعد تحقق هذه الوجوه لا بحصول المال فقط بل بتحقق جملة هذه الامور فلو انتفى شئ منها انتفى الوجوب ولهذا اى لكون وجوبها بالقدرة الميسرة يسقط وجوبها بالهلاك اى بهلاك المال والا يلزم انقلاب اليسر عسرا قال فى الحاشية خلافا للشافعى قياسا على الاستهلاك اعلم ان الشافعى خالف فى هذه المسئلة وقال انه لا يسقط الزكوة بالهلاك وقاس على الاستهلاك فوجه الفرق لنا ان الاستهلاك تعدى على حق الفقراء فجعلت القدرة الميسرة باقية تقديرا زاجرا له عن التعدى ونظرا للفقراء انتهت يعنى ان الواجب لو وجب مع اليسر فعلى تقدير عدمه مع الهلاك ينقلب اليسر عسرا فان الايجاب ايجاب الغرامة وهو تضييق والقدرة الميسرة جعلت فى صورة الاستهلاك باقية تقديرا زجرا للمكلف بالزكوة عن التبذير بالمال الذى تعلق به حق الفقراء فقياس الهلاك على الاستهلاك قياس مع الفارق ولهذا انتفى اى الوجوب بالدين فان اداء الدين من الحوائج الاصلية فلم يكن المال فارغا عنها قال فى الحاشية قيل لو كان الدين مانعا لوجوب الزكوة لعدم اليسر لكان مانعا للكفارة بالمال يعنى اذا كان الدين مانعا عن اداء الزكوة لئلا ينقلب اليسر عسرا فلم لا يكون مانعا عن الكفارة بالمال بهذا الوجه بعينه واجيب بمنع بطلان اللازم كما ذهب اليه بعض المشائخ يعنى لا نسلم ان كون الدين مانعا عن وجوب الكفارة بالمال باطل بل هو جائز والحاصل ان الدين مانع عن وجوب الزكوة والكفارة ايضا كما هو مذهب بعض المشائخ فبطلان اللازم ممنوع وبالفرق

جنس المكلفين ق قدرة البعض على المشي كعدم تضرر البعض بالصوم في السفر انتهت والحاصل
ان المعتبر وجود التمكن العادي في جنس المكلفين لا في اشخاصها والقادر على المشي وان كان يوجد فيه
التمكن على المشي لكن لا يوجد التمكن في العاجز عن المشي المكلف بالحج فقدرة المشي حاله كحال من لا يتضرر
بالصوم في السفر فهذا البعض وان لم يتضرر بالصوم في السفر لكنه يرخص بسبب التضرر في الجنس م وان تخص
ق الى قدرة ميسرة فاضلة اي زائدة عليها اي على الممكنة فضلا منه تعالى باليسر فهي
قدرة تمكن بها العبد من الفعل مع اليسر كالقدرة المشروطة في ايجاب الزكوة من المال النامي
الفاضل عن الحوائج الاصلية الذي حال عليه الحول فهي زائدة على الممكنة ق الاولى اي الممكنة
شرط لاداء كل واجب لكن ان كان الفعل بها اي بهذه القدرة مع العزم وهو ارادة الفعل غالبا
فالواجب الاداء عينا لامكان الاداء وحصول موجبه ولا موجب للانصراف عنه الى القضاء فان
فات الواجب من المكلف بلا تقصير منه بان نام حتى انقضى الوقت لم يأثم ووجب القضاء
عليه ان كان له اي لهذا الواجب خلف كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فينتقل الى الخلف وهو القضاء والا اي وان لم يكن له
خلف كصلوة العيد فلا قضاء لانتفاء الخلف ولا اثم لكونه متفرعا على التقصير وان قصر
في اداء الواجب وفوته باختياره بان جاء الوقت ولم يصل مع التذكر وعدم المانع اثم مطلقا
سواء كان لهذا الواجب خلف اولا وانما يجب الاداء في الاول فقط وان لم يكن الفعل بها مع العزم
غالبا وجب الاداء لكن لا بعينه بل لينتقل الى الخلف اعني القضاء ليترتب القضاء عليه
كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت اي الجزء الذي لا يسع الواجب كاسلام الكافر
وبلوغ الصبي وافاقة المجنون وطهارة الحائض في الجزء الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع اداءها
فيجب الصلوة على كل واحد منهم في حق القضاء لا الاداء خلافا لزفر لا عتباره مدة ما يتحمله فان الجزء
الاخير الذي لا يتحمله لا يقدر فيه العبد على الفعل وغير المقدور غير مكلف به فلا يكون واجبا فلا يلزم القضاء فانه
فرع الاداء ق قال في التحرير انما يجب على هولاء لانه لا قطع بالجزء الاخير لامكان الامتداد
بالقاف الله تعالى الشمس كما حكى عن سليمان عليه الصلوة والسلام وعن يوشع عليه السلام وعند
قيام الاحتمال ووقوعه لا يقطع بالتضييق وعلى تقدير القطع يقع التناقض فان القطع عبارة عن عدم

احتمال النقيض سواء كان احتمالا وقوعيا او عقليا فيندفع ما قال المصدر دالما في التحرير بقوله اقول يلزم
ان لا يقطع بالتضييق في شيء من الاوقات اصلا لان كل وقت يفرض يمكن ان يمتد بوقوف
الشمس ق التالي باطل لان الشرع قد حكم بضيق الوقت اذا قربت الشمس من الافق فثبت انه
قد يقطع بتضييق الوقت عند الجزء الاخير من كل صلوة وجه الاندفاع ان احتمال الامتداد احتمالا
وقوعيا ينافيه ولم يصح على امتناع ذلك وعلى ارتفاع هذا الامكان الذاتي بل الوقوعي دليل بعد وايضا
اما ان يكون بازدياد الاجزاء فيتسع الوقت ق لا نزاع فيه فان الكلام في الجزء الاخير
وعلى هذا التقدير لم يبق الاخير اخيرا وانما الكلام في التضييق لا التوسعة او الامتداد بالمد والبسط
بان ينبسط الجزء الاخير الذي هو الجزء الذي لا يتجزى ويمتد فيلزم بطلان القول بالجزء لان
الامتداد يوجب الانقسام واورد عليه بانا نختار الشق الاول ونقول الامتداد انما هو بازدياد الاجزاء
كازدياد وقت الظهر في الصيف من الشارح وقوله لا نزاع فيه في حيز المنع بل النزاع انما هو فيه اذ الكلام
في الوقت المظنون اخيرا وبالجملة الاخير غير معلوم يجوز ان يكون وسيعا وهو المنع الوجوب ق ايضا
المناط للتكليف هو الجزء الاخير الواقعي لا الاخير العلمي ولا يمتد ما هو اخير في الواقع والا لم يكن
اخيرا الا بحسب الظن فقط وانما قال المناط هو الجزء الاخير الواقعي لان محل الخلاف انما هو الذي صار
اهلا في الاخير الذي لا يسع الاداء في نفس الامر ولا يخفى ان عدم القطع بالاخير غير نافع وفيه انه لا يتم الا اذا كانت
الاحكام منوطة بالامور الواقعية وهو غير مسلم بل مناطها الظن فان ظن ان الوقت ضيق لا يجب الاداء
والقضاء لا يترتب الا على وجود القدرة المتوهمة وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه
القضاء فالاولى ان يقال في توجيه مذهب الحنفية لا قطع لامكان البقاء فيمكن ان يكون
الاخير باقيا وتسع الواجب ولما كان لقائل ان يقول البقاء غير نافع فان الفعل اذا كان ممتدا
كالصلوة كيف يحصل في هذا الجزء الصغير قال وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير بهما منع
قيل يؤيد هذا المنع ان الزمان القليل يسع الحركات الكبيرة والصغيرة واذا جاز انطباق الكبير والصغير
على زمان واحد فليجز انطباق احدهما على الآخر ايضا والافعال اما حركات او مصاحبة لها فاذا كان
الواحد اذا كان تسع الحركات الكبيرة والصغيرة فيجوز ان تسع الافعال الكبيرة والصغيرة ايضا قال
في الحاشية ان قيل لزوم المحذور الاول وهو لزوم عدم القطع بالتضييق لاحتمال الامتداد

التاثير وارتفاع الموانع اذا كانت مختارة مريدة لما يشاء وبالجملة يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة المستجمعة لشرائط التاثير لما تعلق الارادة الازلية بوجود المعلول فيما لا يزال اذ وجود المعلول في الازل غير ممكن فيوجد حسب ما تحققت الارادة فلو وجد من قبل لزم التخلف فان العلة انما اقتضت وجود المعلول فيما لا يزال وما بالان المعلول لنقصان ذاته غير ممكن الوجود في الازل فلا يفيض الفاعل وجوده في الازل وانما يفيض وجوده فيما لا يزال على وفق استعداد مادته فظهر ان قول المص في الحاشية ولا يحتاج الى جواب ضعيف اه ليس بشيء بل يحتاج الى ذلك الجواب قطعا ولهذا المبحث تفصيل مذكور في علم الكلام قلنا في الجواب اولا انه منقوض بقدرة الباري لجريان الدليل فيها بان يقال قدرة الباري تعالى يتعلق بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب فيلزم ان لا يوجد بدون المتعلق فيكون معه مع انها ليست معه والا لزم قدم العالم ضرورة ان القدرة قديمة وهي مجامعة مع الفعل فيلزم كون الفعل قديما فيكون المفعول ايضا كذلك هو خلاف ما ذهب اليه المسلمون كافة ولا نسلم ان تعلق القدرة بالمقدور مثل تعلق الضرب بالمضروب بل القدرة صفة حقيقية لها صلاحية التعلق فلا يستدعي وجود المقدور حتى يلزم قدم العالم وقالوا ثانيا انها اي القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين فالقدرة لا يبقى زمانين فلو تقدمت القدرة على الفعل لعدمت لعدم بقائها فلم يتعلق بالفعل فلم يكن لخلق القدرة فائدة قلنا عدم بقاء العرض زمانين غير مسلم ولو سلم عدم البقاء للاعراض فالشرط للتكليف الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وان لم تكن افرادها الشخصية باقية وتلك الطبيعة متقدمة على الفعل لا الشخص المعين وقيل الدليل منقوض بالفعل الممتد كالحركة فانه يلزم ان يكون القدرة التي هي شرطها الفعل مقارنة معه ولكونه تدريجي الوجود لا يقارن معه واجاب عنه المص في الحاشية بقوله ولا ينقض بالفعل الممتد لانه كما يحدث تدريجا فكذلك القدرة يحدث معها فتكون تدريجية فتحقق المقارنة وفيه ما فيه انتهت وجهه ان البديهة شاهدة بان القدرة التي هي من صفاتنا ليست بتدريجي الوجود بل هي صفة قائمة بنا وليست غير قارة الا ان يقال الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وقالوا ثالثا لا يمكن الفعل قبله اي قبل نفسه لان تقدم الشيء على نفسه محال فلا يكون الفعل مقدورا قبل نفسه والمحصل انه لو كانت القدرة قبل الفعل فالفعل معدوم فيكون القدرة عليه مع عدمه والشيء لا يكون ممكنا مع عدمه فيكون محالا وهو غير مقدور وهو باطل كما ترى اما اولا فلان وجود الشيء

قبل نفسه وان كان محالا لكن تقدم امكانه غير مستحيل وهذا يكفي لتعلق القدرة في زمان وجوده واما ثانيا فلان المستدل لم يفرق بين كون الفعل مع العدم غير ممكن وكونه في زمان العدم غير ممكن والاول حق والثاني كاذب واللازم هو الاول دون الثاني فرع القدرة يتعلق بالامور المتضادة كالقيام والقعود والحركة والسكون وغيرهما خلافا لهم اي للاشاعرة فانهم لا يقولون تعلق القدرة بالامور المتضادة لا معا بان يكون نسبة القدرة الى الضدين على السواء ولا بدلا بان يتعلق اولا بضد ثم يتعلق بآخر بل قدرة الحركة مغايرة لقدرة السكون فان القدرة عندهم مع الفعل غير متقدمة عليه فعلى تقدير تعلقها بالضدين معا تكون معهما فيلزم اجتماعهما وعلى تقدير تعلقها على وجه البدلية فالقدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا لو كانت متعلقة بالضد الموجود آخرا يلزم تقدم القدرة على المقدور واما المعتزلة فلما كانت القدرة عندهم عبارة عن صلاحية التعلق بالفعل فهي متقدمة عليه وتصلح للتعلق به في زمان وجوده فلا مضائقة في تعلقه بالضدين معا وبدلا فافهم مسئلة قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف الى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب تفسيرا باللازم فان القدرة صفة حقيقية للقادر بها يتمكن على ان شاء فعل وان شاء ترك ويلزمها سلامة الآلات وصحة الاسباب ضرورة ان الامتثال بالفعل لا يمكن بدونها قال في الحاشية لانها ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به بدنيا كان او ماليا ولا شك ان سلامة الآلات وصحة الاسباب لازمة لها ودليل لوجودها فاقيمت مقامها في تعلق الاحكام ثم لما كان من الممكنة الزاد والراحلة عندهم مع انه يمكن الحج بدونهما زاد صدر الشريعة من غير حرج غالبا يعني ان الزاد والراحلة من القدرة الممكنة للحج عند الحنفية مع انه يمكن الحج بدونهما والقدرة الممكنة المشروطة في التكليف عبارة عما لا يمكن الفعل بدونه فيلزم خروجهما من القدرة الممكنة ووجب ان يقال ان الحج انما يجب بقدرة ميسرة اذ يشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما زائدتان على اصل القدرة فتفصى عنه صدر الشريعة بان زاد في تفسير القدرة الممكنة لفظا من غير حرج غالبا وعلى هذا القدرة الممكنة عبارة عن ادنى ما يتمكن به المامور من المامور به بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا والمراد به ان لا يكون للمامور تعب ومشقة في اداء المامور به في الاغلب فيكون الزاد والراحلة من الممكنة بهذا المعنى اذ لا شك ان سفر الحج للبعيد عن الكعبة بدونهما يفضي الى الحرج والمشقة ولك ان تحمل التمكن على العادي في

لزم انتفاء المعصية عن الكافر الذى مات على الكفر لانها فرع التكليف ولا تكليف لانه فرع وجود
الشرط ولا شرط لانه مع الفعل ولا فعل بالفرض قال اذا قرر الكلام هكذا اندفع انه لا يلزم
من عدم المقدورية فى تلك الحالة عدم التكليف فيها انتهت وجه الاندفاع ان المقدورية شرط
للتكليف اتفاقاً فاذا انتفت بالكلية قبل الفعل نظراً الى مذهبهم ومعه نظراً الى انه لم يوجد اصلا
انتفى التكليف قطعاً وحين انتفاء التكليف يلزم انتفاء المعصية واذا انتفت المعصية انتفى الذم
مع انه مذموم فى لسان الشرع قال اجيب عن الاستدلال الثانى من قبل الاشاعرة بان شرط
التكليف عندنا ان يكون هو متعلقاً للقدرة وضده كذا فى المواقف يعنى ان شرط التكليف
عند الاشاعرة ان يكون الفعل متعلقاً للقدرة او ضده متعلقاً بها ففى حال الكفر وان لم يكن الاسلام متعلقا
للقدرة لكن الكفر الذى هو ضده متعلق بها واعترض عليه بانه على هذا يكون تكليف العاجز واقعاً
عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم كما سبق واجيب عنه بان الخلاف المنقول فيما بينهم فيما
[illegible]
اقول فى تزييف الجواب المذكور ان الايمان من الكافر لا يكون مقدوراً له مع انه ليس كخلق
الجواهر اتفاقاً لانا نعلم بالضرورة ان ايمان الكافر مما يتمكن العبد عليه وخلق الجواهر لا يتمكن عليه
اصلا بل الكافر عندنا كالساكن القادر على الحركة بلا مانع وعندهم كالمقيد فان المقيد له
قدرة وارادة لكن بعروض المانع يمنعه عن الحركة فلاجل هذا العارض لا يقدر عليها لا اى ليس
الحال على هذا المنوال بل الكافر عندنا كالمقيد لكونه قادراً على الفعل اعنى الايمان لكن رسوخ
العقائد الباطلة التى هى المانع مانع عن ذلك وعندهم الكافر كالزمن الذى لا يقدر على الحركة
بوجه والتفرقة بين المقيد المتمكن عن الفعل والزمن العاجز عنه ضرورية وانكارهم التفرقة بينهما
مكابرة والملخص ان القول بكون شرط التكليف مقدورية احد الطرفين يستلزم ان يكون الايمان
غير مقدور فيكون مثله مثل الحركة من الزمن والتفرقة بديهية قال بعض الاكابر قيل ان الدلائل التى دلت
على ثبوت شرائط القدرة انما يدل على ان يكون المكلف به مقدوراً فان قوله تعالى لا يكلف الله
نفساً الا وسعها شاهد ذلك فالتعميم غير مفيد ولا يتفرع فائدة جليلة لقوله ليس كخلق الجواهر فالوا فى
اثبات مذهبهم اولا انها اى القدرة متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب

فان الضرب مصدر لاسم مفعول منه اعنى المضروب كك القدرة ووجه المتعلق بالكسر بدون المتعلق
بالفتح محال قلنا اولا هذا الدليل منقوض بقدرة البارى تعالى اذ يلزم ان يكون قدرته تعالى
مقارنة مع الفعل مع ان الامر ليس كك والا يلزم قدم العالم ضرورة كون القدرة قديمة وهى
جامعة مع الفعل فيلزم ان يكون الفعل قديماً وهو يستلزم كون المفعول قديماً وقدم العالم بط عند اهل الاسلام
كافة قال فى الحاشية اقول هذا يؤيد ما ذكره الامام الرازى من الجمع بين المذهبين
ان القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها
الى الضدين سواء وهى قبل الفعل وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير لوعادة ولا شك
انها لا تتعلق بالضدين معا بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر وانها مع الفعل
فلعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة الفعلية — محصله ان للقدرة
معنيين الاول ما تكون مبدءاً للافعال المختلفة وهى لا محالة قبل الفعل ونسبتها الى الفعل وضده على السواء فانه كما تتعلق
[illegible]
ضده مغاير هى بالنسبة الى كل مقدور من الفعل وضده غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر والقدرة بهذا المعنى تكون متعلقة
بالفعل ولا تكون متعلقة بضده فمراد الاشعرى بقوله القدرة مع الفعل القدرة المستجمعة لشرائط التاثير ومراد المعتزلة بقولهم القدرة
قبل الفعل مجرد القوة الفعلية لا ريب فى انها قبل الفعل فالنزاع يرجع الى النزاع اللفظى ولا يخفى عليك انه يندفع
النقض بقدرة البارى ايضا تقريره النقض ان قدرة البارى تعالى قديمة وهى مجامعة مع
الفعل فيلزم قدم العالم وجه الاندفاع ان القدرة كما عرفت تطلق على معنيين احدهما مطلق القوة
التى هى مبدء الافعال وثانيهما القوة المستجمعة لشرائط التاثير والذى قال الاشعرى انها
مع الفعل هى الثانية والتى قالت المعتزلة بتقدمها على المقدور هى بالمعنى الاول والقدرة بهذا
المعنى لا تقتضى ان يكون وجود المقدور معها حتى يلزم قدم العالم والتى تقتضى ان تكون وجود المعلول
معها هى بالمعنى الثانى وهى ليست بقديمة حتى يلزم قدم العالم ولا يحتاج الى جواب ضعيف
ذكروه من ان الفعل فى الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة انتهت وفيه ان
النقض غير مندفع لان القدرة التامة الالهية ان كانت قديمة يلزم قدم العالم وان كانت حادثة
يلزم الاستكمال بالغير ولا مخلص الا بالقول بتجويز تخلف المعلول عن العلة التامة المستجمعة لشرائط

وان لم يكن مؤلفا من تلك الاجزاء كما يراه الفلاسفة فتعلق الطلب حينئذ بزمان بعد الآن الذي فيه عدم الفعل معقول وفيه ان الطلب ان كان متعلقا بحدوث المجموع فالآن حدوث الجزء الاول ليس آن حدوث المجموع وان كان متعلقا بآن حصول جميع اجزائه فظاهر ان الطلب ينقطع قبل الجزء الاخير والا يلزم الطلب بعد حصول المطلوب ولا يخفى ما في الطلب والحصول من المنافاة قالوا اي الاشاعرة مستدلين على بقاء التكليف اي حال الوجود ان الفعل مقدور حينئذ لانه اي المقدور اثر للقدرة وهو اثرها حين الوجود فيصح التكليف به لانه اذا كان اثر القدرة كان مقدورا واذا كان مقدورا تعلق به التكليف البتة اذ لا مانع من التكليف الا عدم القدرة وقد انتفى هذا المانع قال في الحاشية لا يقال لو كان عدم القدرة مانعا لزم ان لا يكون التكليف ثابتا قبل الفعل عند الاشعري لان القدرة عنده انما هي معه يعني ان الاشاعرة قالوا بثبوت التكليف قبل الفعل واذا كان عدم القدرة مانعا عن التكليف يلزم ان لا يكون التكليف ثابتا قبل الفعل اذ القدرة عند الاشعري انما هو مع الفعل وليس قبله فلا يكون التكليف قبل الفعل لوجود المانع عنده وهو عدم القدرة قبله مع انهم قالوا بالتكليف قبل الفعل لانا نقول المانع عدم القدرة في زمان ايقاع الفعل ولا وجود للمانع قبله فتدبر انتهت يعني ان المانع من التكليف هو عدم القدرة في زمان ايقاع الفعل فانتفاء القدرة قبله مع وجودها في زمان الايقاع لا يمنع التكليف به فالمانع ليس بموجود قبله قلنا لا نسلم انه اثرها فانه لا تأثير للقدرة عندكم في الافعال لا في الايجاد ولا في الكسب ولما كان هذا الجواب مع كونه جدليا غير تام لان المنتفي هو التأثير الحقيقي لا الوهمي الصوري وهو متحقق البتة وهذا القدر عندهم مدار التكليف اردفه بمنع آخر بعد تسليمه فقال ولو سلم ان الفعل اثر القدرة بناء على التأثير الصوري الوهمي فلا نسلم انه يستلزم المقدورية اي كون الفعل مقدورا لان الفعل يجب بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وكما هو الواجب خارج عن تأثير القدرة قال في الحاشية يمكن دفع الاول بان المنفي التأثير الحقيقي والمثبت بمعنى وجود القدرة المتوهمة مع الفعل ودفع الثاني بانه لا وجوب عندهم عقلا وبهذا جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة وبهذا قدحوا في دليل قدم العالم كما بين في موضعه انتهت يعني ان الاشعرية قائلون بوجود المعلول من غير ان يصير وجوده واجبا بناء على انهم قالوا الواجب تعالى فاعل مختار يرجح احد المتساويين بارادته واختياره ومن ثم قالوا

بحدوث العالم وقدحوا في دليل الحكماء على القدم بان ما كان الواجب علة تامة له يجب وجوده فيكون قديما بالزمان وحادثا بالذات بان العلة التامة اذا كانت فاعلة بالاختيار والارادة فلا يجب شيء بوجودها اصلا بل يقع المعلول في اي وقت شاء فلا يلزم القدم والمص لم يكتف بالمنع الثاني واردفه بالثالث وقال ولو نسلم ان كون الفعل اثرا للقدرة يستلزم كونه مقدورا فلا نسلم ان لا مانع من التكليف الا ذلك بل المانع من التكليف حين وجود الفعل لزوم طلب الموجود وهو باطل كما سبق مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة فقبل الفعل عندنا و عند المعتزلة ومعه اي مع وجود الفعل عند الاشعرية قيل معنى الشرط عندهم ان لا يوجد المشروط بدونه ولا يستلزم وجوده وجود المشروط والشرط بهذا المعنى قد يكون سابقا على وجود المشروط كالمنشار للسرير وقد لا يكون بل يلزم مجامعته لوجود المشروط اذا عرفت هذا فاعلم انهم اتفقوا على ان القدرة شرط للتكليف بهذا المعنى فان قيل قد سبق من المص ان التكليف بالممتنع جائز عند الاشعري فلا معنى لكون القدرة شرطا للتكليف به يقال لعل المص لم يعتمد بهذا الانتساب الى الاشعري لنا اولا انها اي القدرة شرط الفعل اختيارا وهو اي ما هو شرط للفعل الاختياري قبل المشروط فتدبر قال في الحاشية لك ان تقول ان شرط الفعل اختيارا هو صحة الفعل بالقدرة لا القدرة نفسها ولا شك ان كون الفعل مما يصح ان ما يتعلق به القدرة مقدم على الفعل انتهت يعني ان شرط الفعل انما هو صحة تعلقه بالقدرة وهي متقدمة وكون نفس القدرة شرطا ممنوع وفيه ان الفعل مستند الى القدرة بواسطة الارادة فيكون موقوفا عليهما ولو بالواسطة ولا يجب الفعل معهما وهذا هو معنى الشرط فتكون القدرة شرطا للفعل ايضا كما انها شرط للارادة فيكون القدرة نفسها ايضا شرطا فان قيل الشرط لا يلزم ان يتقدم على المشروط زمانا ضرورة ان تقدم الشرط على المشروط انما هو بالذات لا بالزمان ايضا يقال القدرة شرط بالمعنى الاول ولا بد فيه من التقدم الزماني وثانيا ان القدرة لو كانت معه اي مع الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور له في تلك الحالة اي حالة الكفر فان القدرة مع الفعل وليس هناك فعل ولا معنى للتكليف بغير المقدور وبطلان التالي ظاهر فان ابا جهل مثلا مذموم في الشرع وغير المكلف غير مذموم قال في الحاشية يعني لو لم يكن القدرة التي هي شرط التكليف قبل الفعل بل مع

وان كان جائزاً عنده لكن قد اتفق جميع الفرق على عدم وقوعه وهذا الاستدلال في غاية الوهن والسخافة
لانا وان سلمنا ان القدرة مع الفعل لكن لا نسلم ان التكليف قبل المباشرة تكليف بغير المقدور
فان حاصل التكليف هو الطلب فمآل الطلب طلب الفعل عند القدرة ولما كان هذا الدليل
بين البطلان اشتغل المص ببيان فساد هذا الانتساب وقال فهو غلط بالضرورة كيف
يكون هذا الانتساب غلطاً و يلزم على تقدير كونه صحيحاً نفي تكليف الكافر بالايمان بل يلزم نفي
تكليف العاصي مطلقاً اما التالي فظ وجه الملازمة ان العاصي مطلقاً غير مباشر للفعل البتة ولا تكليف
قبل المباشرة واما بطلان اللازم فلان التكليف عبارة عن طلب الفعل والطلب لا يمكن ان
يجتمع مع المطلوب فالتكليف انما يكون قبل الفعل لا معه وايضا لو لم يمكن التكليف قبل الفعل
يلزم نفي الامتثال فانه اي الامتثال باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ولا يعلم قبله اذا كان
التكليف مع الفعل لان العلم بوجود الفعل غير معلوم ولا يمكن ان يكون احد الضدين معلوماً ولا يكون
الآخر معلوماً واذا لم يتعين الوجوب معلوماً من قبل ثم نسخ عن المكلف اداء الواجب
ضرورة انه متفرع على العلم بالوجوب وهو لم يعلم بعد ومع ذلك اي مع كون هذا المذهب باطلاً
قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج ولله در الامام اي امام الحرمين حيث قال هذا مذهب
لا يرتضيه عاقل لنفسه وقال الآمدي في الاحكام التكليف ثابت قبله اي قبل الفعل و
لا ينكره الاشعري وينقطع بعده ايضا اتفاقاً بين الاشاعرة وغيرهم و انما الخلاف في
ان التكليف هل هو باق حال حدوثه اي حدوث الفعل قال به الاشعري وهو باطل لانه اي
التكليف حال الوجود كما يقول الطالب باق حين وجود المطلوب كما ترى لان الطلب انما
يكون عند التردد في الايقاع ولا معنى للتردد حال الوجود واذا الطلب يقتضي عدم الوجود والحدوث يقتضي
الوجود وفيهما من التناقض ما لا يخفى واذا كان التكليف حال الحدوث يلزم اجتماعهما فيلزم اجتماع
النقيضين قال في الحاشية وهذا اي ما ذكر في الكتاب معنى قول ابن الحاجب والا ادى
ان تنجيز التكليف به باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال فلا يرد ما في
شرح الشرح وتبعه ابن الهمام ان هذا مغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود
حاصل بهذا الايجاد وعبارة شرح الشرح هكذا ما ذكره في امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل

من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل
بهذا الايجاد ومنشاء ذلك اي منشاء ايراد شرح الشرح ارجاع الضمير اي ارجاع ضمير هو في
قول ابن الحاجب وهو محال الى الايجاد لا الى التكليف فتامل انتهت يعني ان هذا
الايراد انما نشاء من ارجاع ضمير هو في قول ابن الحاجب وهو محال الى ايجاد الموجود وان ارجع
الى التكليف والتكليف طلب والطلب يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب فطلب ايجاد
الموجود حين الطلب مح وان كان وجوده بهذا الايجاد وقال الفاضل ميرزا جان في حواشي شرح
المختصر يمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود توجيه بان يقال لو كان التكليف باقياً عند وجود الفعل وحدوثه
وهو يستدعي مطلوباً غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد
ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان هذا الايجاد وهو زمان التكليف والطلب فاستبان ان
ما قال شارح الشرح من المغلطة لا ما قال ابن الحاجب [illegible] كلام الاشعري [illegible] من
التكليف الايقاع في المشقة كما هو حقيقته ولا ريب في ان الممتثل واقع في المشقة وهو موقع فيها
فالتكليف بهذا المعنى متحقق حال الوجود والبقاء ايضا وقد يقال ان حقيقة التكليف يرجع الى
استحقاق الثواب باتيان المامور به والعذاب بتركه ولا ريب في وجوده حال البقاء ايضا وقد
يقال ان مدار التكليف اشتغال الذمة وهو متحقق حال الوجود ولعل هذا غير تام فان اشتغال الذمة
بالامر المتحقق غير معقول فافهم وما يقال لتصحيح مقاله ان التكليف متعلق بالمجموع من الفعل وهو
يحدث شيئاً فشيئاً فيلزم مقارنته اي مقارنة التكليف بالحدوث اي بحدوث الفعل
ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير ففيه انه لا يتم في الآنيات لانها انما تحدث
دفعة لا شيئاً فشيئاً فليس لها الا آن الحدوث فاسد لان الفعل اذا كان ممتداً قابلاً
للانقسام الى الاجزاء كان الطلب المتعلق به محللاً الى الاجزاء وكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب
فطلب الجزء الاول ان كان معه فيلزم طلب المطلوب الحاصل والا فلا نزاع قال بعض الاكابر ان الطلب
وان كان محللاً الى الاجزاء لكن الطلب انما هو للمجموع والفعل المتدرج شيئاً فشيئاً يصح ان يكون
متعلق الطلب في اول زمان وجوده والتفصيل ان الزمان ان كان مؤلفاً من الاجزاء الغير المتجزية
كما يراه المتكلمون فيصح ان يكون الطلب لمجموع الفعل بالذات في اول جزء من زمان وجود الفعل

فلابد ان یأول بان یراد بالعدم الکف المستلزم له متعلق الارادة لیس هو العدم بل هذا الفعل
ولهذا ای لان العدم انما یکون بانتفاء مشیة الوجود والمشیة لا تتعلق الا بالکف عرفوها
ای القدرة بان شاء فعل وان شاء ترک والترک عبارة عن الکف فیکون الفعل هو متعلق
المشیة دون ان شاء لم یفعل او عرفوا بان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل ففرعوا العدم
علی عدم المشیة اعلم ان تفسیر القادر بالمعنیین الاخیرین من اصطلاحات الفلاسفة لانهم قالوا معنی قدرة
الله تعالی انه ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل لکن مقدم الشرطیة الاولی ضروری ومقدم
الشرطیة الثانیة ممتنع واورد علیهم المتکلمون بان هذا المعنی ینفی الاختیار ویوجب الایجاب
فالصواب ما قال المص من انه ان شاء فعل وان شاء ترک فالمقدور هو الفعل لا عدمه وقد یقال
ان القائل بان المقدور هو العدم غرضه ان المطلوب المقدور هو الکف بالذات والعدم بالعرض
وان استحقاق الثواب انما یدور علی الکف دون العدم والتکلیف یتصور بان یضع الشارع
بان فعل کذا ان لم یأت به العبد فلا ضیر علیه وان اتی فیعاقب فبالعدم موافقة لوضع الشارع
وبالفعل مخالفة له فیعاقب علی الفعل ویثاب علی العدم وذلک لان النهی یدل علی قبح المنهی
عنه وان المباشرة به مستوجب للعقاب کما ان وضع الامر دال علی حسن المامور به واستحقاق المباشر
به للثواب لا ان یکون العبد بحیث یتصف بالعدم ولیس المراد ان العدم هو المقصود بالاخراج
من القوة الی الفعل وکونه متعلق المشیة والقدرة بالذات قیل لا یصح ان یکون المطلوب
من النهی الکف عن المنهی عنه اذ لو کان المطلوب ذلک فحین الغفلة عن المنهی عنه بان
لا یعرف العبد مثلا الزنا وما یتهیأ له دواعیه یلزم فوت الواجب وهو الکف فیعاقب علی
الفوت مع انه لم یقل به احد قلنا فی الجواب لا تکلیف للغافل فحین هو غافل لا یجب علیه شیء
حتی یعاقب بترکه وبعد الشعور یجب العزم ولا یعاقب علی ترکه بناء علی عدم المقدور الواجب
علیه واورد علیه بانه یلزم ان یکون الرجل الشائع للزنا اذا لم یکف عنه ولم یفعل عاصیا والانصاف
الدینی یحکم بخلافه واجاب عنه بعض الاعاظم بان هذا اللازم ملتزم وهذا العصیان مرفوع کما فی
الخبر الصحیح ان الهم بالسیئة لا یکتب ثم قال والحق ان الجواب المذکور تنزلی والحق فی الجواب
ان الکف انما وجب لحصول حکمة عدم المنهی وحین الغفلة اذ قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسیلة

من غیر عصیان لانتفاء سبب الوجوب وهذا الکلام فی غایة المتانة والحاصل ای حاصل البحث
ان الامتثال الذی یترتب علیه الثواب لا یکون الا بالاتیان بالمقدور وهو الفعل فی
الامر والکف فی النهی واما عدم الامتثال الموجب للعصیان فیکون تارة لعدم المقدور کما
فی ترک الواجب فترک الامتثال فیه لعدم الواجب المقدور الذی کان المکلف قادرا علیه
فیکون مقتصر العدم تعلق القدرة به وتارة بفعل المقدور کما فی فعل الحرام فان فعله شر وعدمه خیر
وقد کسب بالقدرة ما هو شر فیکون مقتصرا واما العدم المقدور بالذات المترتب
علیه العقاب فلعدمه ای لکونه معدوما غیر ثابت لا دخل له فی شیء من الثواب والعقاب
فلا یرد ما قیل لو لم یکن عدم الفعل مقدورا لم یترتب الاثم فی ترک الواجب الا بالکف
لکونه مقدورا بخلاف العدم والتالی باطل وجه الملازمة انه لا معنی للمواخذة بما لیس فی قدرة العبد
وجه عدم الورود ما بینه بقوله لان الملازمة بین عدم مقدوریة عدم الفعل وبین عدم ترتب الاثم
بترک الواجب ممنوعة فان الاثم قد یکون بعدم المقدور اذا کان واجبا وان لم یکن
العدم فی نفسه مقدورا قال بعض الاکابر هذا یکشف عن جواز ان یکون مؤدی النهی الانتهاء
دون الکف فان الامر مع کون المطلوب منه الفعل کما یدل علی ان انعدام المامور به یستوجب
العقاب یدل علی ان المباشرة بالمنهی عنه یستوجب العقاب وکما ان العدم لیس مطلوبا بالذات
من الامر کذلک الکف لیس مقصودا من النهی بالذات واما وجوب الکف حین زوال الغفلة فهو من
دلیل آخر ولیس النهی دالا علیه بل قصاری امره الانتهاء قالوا ای المعتزلة من دعی الی الزنا فلم یفعل
یمدح علی عدم الفعل قال الله تعالی واما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی فان الجنة
هی الماوی من غیر ان یخطر بباله فعل ضده والممدوح انما هو الواجب او المندوب واذ لیس عدم
الفعل مندوبا فهو واجب فالعدم فی النهی واجب فبطل القول بان التکلیف لا یتعلق الا بالفعل
قلنا القول بانه یمدح علی عدم الفعل ممنوع بل انما یمدح علی عدم الزنا للکف عنه ولما کان هو مصاحبا
لعدم الفعل نظن انه الممدوح ولیس کذلک بل الممدوح بالذات انما هو الکف هذه مسئلة تنسب الی
الاشعری ان لا تکلیف قبل الفعل واستدل علی مذهبه بان القدرة عند الشیخ الاشعری مع الفعل
فالفعل غیر مقدور قبل المباشرة فالتکلیف ان کان قبل الفعل یلزم تحقق التکلیف بغیر المقدور وهو

لقدرة المقدور ومخلوق له او مكسوب له ولذا ذهب جمهور المتكلمين الى ان لا تكليف الا بالفعل دون عدمه

خلافا لكثير من المعتزلة فانهم ذهبوا الى تعلقه بالعدم ايضا وهو اي وجود الفعل في الامر ظاهر وفي

النهي كف النفس عن المنهي قال في الحاشية وما في المختصر من ان كون الفعل في النهي كفا يستلزم

سبق الداعية فلا تكليف قبلها فتنجيزا يعني ان كون الفعل في النهي كف النفس يستلزم سبق الحالة

الداعية الى الفعل فيكون هناك امر داع الى صدور الفعل من الفاعل ثم كف الفاعل نفسه عنه ضرورة

انه اذا لم يكن هناك امر داع الى صدور الفعل لم يكن كفا عنه فلا تكليف قبل الداعية تنجيزا بل تعليقا

فلا تكليف في النهي بالفعل بمعنى الكف ايضا ففيه نظر لان العزم اعم وهو المراد انتهت حاصله

ان الواجب على المكلف في النهي عزم الترك وهو المراد من الكف وهو لا يقتضي سبق الداعية ثم لما

كان مرجع النزاع الى ان العدم هل يصلح لان يتعلق به التكليف ام لا وكان بناؤه على كون العدم

مقدورا او غير مقدور اراد المصنف تفصيل هذا المقام لينكشف حقيقة الحال فقال لا نزاع في عدم

الفعل بعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم المشية علة لعدم الفعل فان علة العدم

عدم علة الايجاد فالمشية لما كانت لوجود الفعل فحين انتفائها انتفى الفعل ضرورة انتفاء

المعلول بانتفاء العلة بل النزاع انما هو في عدم الفعل للمشية المتعلقة به بانه هل عدمه الواقع

بهذه الصفة ام لا وهو اي العدم المذكور الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب

عليه الثواب فنحن نقول لا يتعلق بها اي بالعدم المشية بالذات لانها اي لان المشية

تقتضي الشيئية والعدم من حيث هو عدم لا شيء محض فلا يصلح العدم لتعلق المشية واورد عليه

بان الاعدام الثابتة تحتاج الى العلة فيمكن تعلق المشية بالعدم الثابت ومعنى عدم شيئيته

انه لا تحقق له في الخارج وذلك لا ينافي احتياجه الى العلة فان الانتزاعيات النفس الامرية

تحتاج اليها فاذا احتاج الى العلة فيجوز احتياجها الى المشية ايضا فانها ايضا علة ولم يدل دليل

على ان خصوصية المشية تقتضي الوجود في الخارج فلا سبيل اليه اي الى العدم الا بتعلقها

بما هو وسيلة اليه اي الى العدم وهو الكف والعزم على الترك قال في الحاشية فيه دفع لما

يقال اذا كان المطلوب في النهي الكف فاذا ترك ذلك المطلوب فينبغي ترتب العقاب

كالحد عليه لا على امر آخر وهو فعل الزنا اذ ليس مطلوب الشارع في الزنا الا مطلوبا حد ولا عقاب الا بترك مطلوبه

وجه الدفع ان العقوبة مرتبة على ترك الكف بالذات وانما رتبت على الفعل لانه وسيلة الى تركه

قال بعض الاكابر ان المطلوب هو الكف ولا يلزم منه ان لا يكون المكفوف عنه قبيحا بل طلب الكف

عن فعل يدل على كونه شنيعا فاذا ترك المكلف الكف يلزم الاثم لاتيانه بما هو شنيع ايضا وبالجملة

كون المطلوب واحدا لا يدل على ان لا يترتب على وجود المكفوف عنه عقوبة ويمكن ان يقال

العقاب بالذات انما هو على ما هو قبيح بالذات وليس الا فعل المنهي عنه لا الكف فانه انما طلب

لاجل كونه وسيلة الى عدمه فانما يترتب الاثم على ترك الكف لكونه وسيلة واما ترتبه على الفعل

فبالذات فافهم وهي اي كون الكف الذي هو وسيلة متعلق القدرة معنى مقدورية العدم

لا ان متعلق القدرة بالذات هو العدم وان اثرها الاستمرار لان استمرار الوسيلة يستوجب استمرار

ما هي وسيلة له اعني العدم ولما كان لقائل ان يقول المشية وكذا القدرة متاخرة عن العدم فلا يعقل

تاثير القدرة في العدم لقال اعني تاثيرها فيه التاثير فيما هو وسيلة اليه والا فالعدم اصلي واستمراره

بعدم علة الوجود لا بالقدرة التي هي متاخرة عنه قال في الحاشية فيه دفع لما يقال في

دفع الاحتجاج بان الفعل كان معدوما واستمر وما ثبت قبل القدرة فلا يكون اثرا

للقدرة المتاخرة لان القدرة لا بد لها من اثر يستند اليها ويتجدد بها وقوله من ان اثر القدرة

استمراره اذ يمكنه ان لا يفعل فلا يتم بيان لما يقال يعني ان اثر القدرة استمرار العدم وبقائه

لانه يمكن للمكلف ان لا يفعل فيستمر عدم الفعل ويمكن ان يفعل فلا يستمر العدم بل يتحقق الوجود

فالمكلف قادر على استمرار العدم وهذا معنى كونه مقدورا وذلك لانه كما ان العدم الاصلي

معلل بعدم علة الوجود كذلك استمراره معلل باستمرار عدم علة الوجود واذا كان شيء معللا

بعلة كان ضروريا فلا يعلل بعلة اخرى والا يلزم استناد معلول واحد الى علتين فاذا كانت علة استمرار

العدم استمرار عدم العلة فليس لصنع العبد مدخل في رفع استمرار العدم فلا يكون الاستمرار مقدورا

واثرا للقدرة وما اشتهر ان عدم الفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على ارادة الوجود

فلا معنى للقول بان عدم الفعل مما لا يتعلق به المشية لانه قد صرح في كتب الكلام بان عدم الفعل

قد يترتب على ارادة الوجود فماول بان المراد من ارادة العدم ارادة الكف المستلزم له

انتهت يعني ان ما هو المشهور غير صحيح بحسب الظاهر فان العدم اصلي واستمراره باستمرار عدم الوجود

اولا لو صح التكليف على الكافر بالفروع لصحت عنه اداؤها الموافقة الامر يعني لو ادى الكافر
الصلوة مثلا لكان صحيحا الموافقة هذا الاداء بما امر الله تعالى واللازم باطل اتفاقا قلنا منقوض بالجنب
لان الدليل جار فيه بان يقال لو كانت الصلوة واجبة على الجنب لصح اداؤها منه في حالة الجنابة
مع انه لا يصح فعلم ان اداء الصلوة ليس بواجب عليه والحل انها اي صحة الفروع انما هي بالشرط
وهو الايمان كالمحدث فان شرط صحة الصلوة منه الطهارة مع كونها واجبة حال الحدث فيجوز ان يكون
الصلوة واجبة على الكافر ويكون صحة ادائها موقوفة على تحقق الشرط اعني الايمان فظهر ان الوجوب
لا يستلزم صحة الاداء بدون تحقق الشرط فالكافر والمحدث سواسيان في الوجوب عليهما وعدم صحة الاداء
منهما بدون الشرط وثانيا انه لو صح تكليف الكافر بالفروع لامكن الامتثال وهو باطل اذ في
حال الكفر لا يستحق الثواب اصلا فلا يترتب ثمرة الامتثال عليه في الكفر اتفاقا وبعده اي بعد الكفر
اذا اسلم الكافر لا طلب لما كان واجبا عليه لان الاسلام يجب ما قبله واذا بطل الامتثال اللازم للوجوب
بطل الوجوب هو المطلوب قلنا الامتثال ممكن حين الكفر ولا يلزم منه وجوده حال الكفر ضرورة ان
الممكن في وقت لا يجب وجوده فيه وانما يلزم لو كان ضروريا في هذا الوقت وان لم يمكن بشرط الكفر
بان يكون الكفر شرطا لامكانه والضرورية الشرطية لا ينافي الامكان الذاتي في هذا الوقت بعدمه
ممكن في هذا الوقت كوجوده وينقض دليلهم هذا بالايمان لجريانه فيه بان يقال الايمان ليس
بواجب على الكافر والا امكن الامتثال به والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة وبطلان التالي
ان الامتثال لا يمكن قبل الكفر لان الكلام فيمن هو كافر من بدو الفطرة ولا بعده لانتفاء الطلب لانه
قد اتى به ولا حالة الكفر والا يلزم اجتماع الايمان والكفر فيلزم اجتماع النقيضين والدليل للنافي ثالثا
انه لو صح تكليف الكافر بالفروع لوجب القضاء لانه انما يجب بوجوب الاداء ويسقط به وههنا قد كان واجبا ولم
يوجد فلم يسقط القضاء مع انه لا يجب القضاء اتفاقا قلنا في جوابه الملازمة ممنوعة ووجوب الفروع
ووجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام يجب ما قبله من المعاصي فهو كانه قضاء عن الكل
اي عن كل ما فات من الكافر قبل الاسلام فالاسلام كانه قضاء عن كل ما فات فكما يفرغ الذمة
بالقضاء عند عدم الاداء كذلك ذمة الكافر بالاسلام لان الاسلام رافع للمعاصي فلا حاجة الى القضاء
وايضا في القضاء حرج والحرج مدفوع في الشرع ولذلك لم يوجبه الشارع او انه بامر جديد كما في

شرح المختصر ان القضاء انما يجب بامر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ربط فلا يستلزمه احدهما
والحاصل ان القضاء انما يجب بامر جديد ولم يوجد الامر الجديد في حق الكافر فلم يجب القضاء فانتفاء
القضاء لا يدل على عدم الوجوب فان قيل القضاء عام للمومن والكافر فلا معنى لنفي الامر الجديد للقضاء
في حق الكافر يقال النصوص الحاكمة بالقضاء وان كانت عامة للمومن والكافر لكنها مخصوصة بالمومن
بالاحاد والمتواترة المعنى من عدم ايجاب القضاء على الكافر وللمثبت اي لمثبت التكليف للكافر
الآيات منها قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وهو ظاهر في
ان السالك في السقر ترك الصلوة وترك الطعام المسكين اي الزكوة ولا تعذيب الا بالوجوب
فعلم ان الصلوة والزكوة اللتين من فروع الشرع كانت واجبة عليهم ومنها قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون والعبادة تعم الاصول والفروع وكذا الناس
اعم من المومن والكافر فعلم ان الكفار ايضا مخاطبون بالشرائع وهو التكليف ومنها قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت فان الناس عام الى غير ذلك من الآيات والتاويل في الكل
بعيد يعني ان الحمل على المسلمين بعيد قال في الحاشية مثل حمل المصلين على المسلمين او كناية
عن عدم الايمان او بالتخصيص في الناس او المراد بعد حصول الشرط كالاستطاعة في الحج
الى غير ذلك انتهت يعني ان المراد من الآية الاولى من المصلين المسلمون وكذا في لم نك نطعم المسكين
اما على طريق تخصيص العام او على طريق الكناية بان يكون قولهم هذا كناية عن عدم الايمان ووجه البعد
في الآية الاولى انها مكية والزكوة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام مندوب فلا يوجب
تركه السلوك الى السقر فلا يصح تاويله بالزكوة اذ الغرض هو بيان الكفر الموجب للسلوك الى السقر وعدم
علائم الاسلام من الصلوة والاطعام فيكون في الآية كناية عن الكفر لا عن الاسلام والمراد من
الناس في الآية الثانية وكذا في الثالثة المسلمون ووجه البعد ان سياق الآية وسياقها يدل دلالة
ظاهرة على ان الناس على عمومه مسئلة لا تكليف الا بالفعل قيل التكليف عبارة عن ايقاع
المكلف في الكلفة بحسب متفاهم اهل اللغة وفي الشرع عبارة عن الاقتضاء حتما او ندبا بالمقتضى
لاشتغال الذمة ولا ريب ان الاعدام الاصلية الازلية لا تصلح لان تكون متعلقا لهذين المعنيين
فانها متحققة قبل وجود المكلف وقبل كونه مخاطبا بل لا يصلح لكونه متعلقا بها الا ان يكون تابعا

للخطاب اعني الايمان ليس شرطاً لوجوب كل واحد من الفروع كالصلوة والصوم وغيرهما بل شرط لوجوده كما ان الوضوء شرط لوجود الصلوة لا لوجوبها و قيل بالنهي فقط يعني قد ظن بعضهم ان الكفار مكلفون بالنواهي دون الاوامر وهذا من بعض الظن لانه تحكم محض هذا في العبادات و اما في العقوبات كالحدود و والقصاص وغيرهما و المعاملات من العقود والفسوخ كالبيع والشراء والطلاق مثلاً فاتفاق بيننا وبينهم لعقد الذمة فيكلفون ودماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا و في التحرير ان ذلك اي عدم تكليف الكافر بالفروع مذهب مشائخ سمرقند ومن علماءهم متفقون على التكليف بها اي بالفروع وانما اختلفوا في انه في حق الاداء والاعتقاد معاً او في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون اخذوا بالاول كالشافعية فيعاقبون على تركهما اي يعاقب الكافرون عندهم على ترك الاعتقاد والاداء معاً والبخاريون اخذوا بالثاني فعليه اي يعاقبون على ترك الاعتقاد فقط لا على ترك الاداء وليست الرواية في هذه المسئلة محفوظة عن ابي حنيفة رح واصحابه استنبطوها من فروعهم قال في الحاشية اخذوا من قول محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد العياذ بالله لم يلزمه الصوم حال الردة فعلم من قول محمد رح ان الكفر يبطل وجوب اداء العبادات والحاصل ان محمدا حكم بعدم لزوم الصوم المنذور بعد طريان الاسلام على الارتداد الطاري عليه فعلم ان الكفر اعني الارتداد ابطل ما كان واجباً قبله من العبادات ولو كان لازما على ذمته حال الارتداد لكان اداء الصوم واجباً عليه بعد الاسلام فخرج منه عدم مواخذة الكفار بترك العبادات ولو قيل الردة يبطل القرب والتزام القربة قربة يعني ان التزام القربة وهو اداء العبادات قربة فيبطل الردة هذا الالتزام لم يلزم ذلك اي عدم المواخذة من حيث الوجوب والحاصل ان التزام القربة اعني اداء العبادة قربة والردة كما يبطل القربة تبطل هذا الالتزام ايضاً ففي حالة الردة عدم المواخذة بالعبادات من حيث كونها غير واجبة على الكافرين فلم يلزم عدم المواخذة من حيث الوجوب فلم يخرج من قول محمد عدم المواخذة للكفار بترك اداء العبادات فلا يصح القول باستنباطه من قول محمد رح وانت تعلم ان القربة هي سبب الوجوب فاذا بطل كون الالتزام قربة بالارتداد بطل كونه واجباً ايضاً اذ لا معنى لبطلان القربة مع بقاء الوجوب ثم قال الشيخ سراج الدين قد ظفرت بمسائل من اصحابنا تدل على ان مذهبهم ذلك اي عدم مواخذة الكفار بترك اداء العبادات وهي كافر دخل مكة ثم اسلم واحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يدخلها محرماً يعني ان الكافر اذا دخل مكة ثم اسلم

واحرم للحج لا يلزمه دم للجناية وهي دخول مكة بلا احرام لانه قبل الدخول كان كافراً ولم يكن مسلماً فلم يجب عليه دخول مكة محرماً حتى يلزمه الدم بترك الواجب فهذا صريح في ان الكافر غير مكلف بالفروع ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست واجبة عليه يعني لا يلزم على الكافر اداء صدقة الفطر عن هذا العبد لانه بالكفر ليس بواجبة عليه لان وجوب صدقة العبد على المولى حكم شرعي وانما لم يجب عليه بالكفر فثبت ان الكافر ليس بمكلف بالفروع ولو حلف الكافر ثم اسلم وحنث فيه لا يجب عليه الكفارة اي كفارة اليمين اذ اداء الكفارة بالحنث في اليمين من الاحكام الشرعية فاذا لم يجب على الكافر علم ان الفروع غير واجبة والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة لعدم وجوب الغسل عليها بخلاف المسلمة فانه لا ينقطع رجعتها حتى يتصل الانقطاع بالاغتسال او بمضي وقت الصلوة يعني ان رجلا مسلما اذا طلق امراته الكتابية طلاقا رجعيا ولم يراجع فينقطع رجعتها بانقطاع دم هذه المراة من الحيض الثالث ولا يجوز الرجعة بعدها وتكون بائنة ولا ينتظر الى الغسل او مضي وقت الصلوة لان الغسل غير واجب عليها بخلاف المراة المسلمة اذا طلقها زوجها طلاقا رجعيا ولم يراجع حتى انقطع دمها من الحيض الثالث فيجوز رجعتها بعد الانقطاع ولا تكون بائنة ما لم تغتسل بعد الانقطاع او يمضي عليها وقت الصلوة بعده فعلم من عدم وجوب الغسل بعد الانقطاع على الكتابية و وجوبه على المسلمة عدم مواخذة الكفار بترك اداء العبادات لكون الغسل ايضاً من الاحكام الشرعية اقول وفيه ما فيه انتهت قيل وجه الاشكال في الاول ان الدم انما يلزم دفعا للجناية وقد سقطت الجناية بسبب الاسلام فان الاسلام يجب ما قبله واما في الثاني فلان المقصود انه لا يجب عليه اداء الصدقة لانتفاء الفائدة اعني الثواب مع الكفر واما في الثالث فلان الحنث انما يتحقق اذا كان الايفاء واجباً في ذمته واذ لم يبق الوجوب لم يتحقق الحنث فلا يثبت الكفارة واما في الرابعة اعني حديث الانقطاع فينبغي ان يفرض فيمن انقطعت حيضة الثالثة في اقل من العشرة فانقطاع الرجعة لا يوجد بسبب الا الكفر ولعل الحق ان انقطاع الحيضة الثالثة سواء كان في العشرة او في اقل منها لا مانع لوجوب الغسل الا الكفر لان المقصود منه اداء الصلوة ولا يمكن اداؤها مع الكفر كما لا يمكن اداؤها مع الحدث واذا فات المطلوب من الغسل فات الوجوب ايضاً في حال الكفر فيكون الدلالة على المقصود ظاهراً جداً والدليل لنا في وجوب الفروع على الكفار

التكليف لم ينقض به المصنف وقال هو ممنوع فان الانسان لو يترك سدى اي مهملا غير مكلف قال
في الحاشية كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا عن المقدورية والتكليف فاخباره
بما في علمه وعلم المكلف به اولى بان لا يكون مانعا فتامل انتهت وفيه ان شارح المختصر ليس بقائل بانتفاء القدرة
بل انما يقول بانتفاء التكليف لانتفاء فائدته من الابتلاء والامتثال ولا يبقى هذه الفائدة بعد علم المكلف بعدم
الوقوع قيل في الجواب في شرح المواقف وغيره انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا
انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقونه واخبار لرسوله كاخباره لنوح عليه السلام بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من
قد آمن لا انه اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر فابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديقه
عليه السلام فيما جاء به مما علموا مجيئه به وهذا الخبر ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار للنبي صلى الله عليه وسلم بحالهم
وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم فلا يكونون مكلفين بالتصديق بهذا الخبر على التعين والتفصيل بل نقول
انه مكلف بالتصديق بالجميع اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق
اذا كان تفصيلا اذ في التصديق الاجمالي لا يلزم العلم بهذا التصديق على وجه الانحياز والامتياز وفي التصديق
التفصيلي لا بد من علمه على وجه الانحياز والامتياز فلا يلزم طلب المحال اقول في رده التصديق بالجميع
محال منه لانه يتحقق التصديق منه وفرض انه لا تصديق منه فتدبر ولما كان
لقائل ان يقول ان الاخبار من المخبر الصادق لا يجعل الممكن الذاتي ممتنعا فالتصديق الاجمالي
ممكن بالذات وان امتنع بالغير اجاب عنه في الحاشية بقوله توضيحه ان الاجمال اما ان يكون
منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن فليس اجمالا وان كان فيتعلق التصديق
بعدم التصديق اجمالا وتعلقه به كذلك يستلزم عدمه اذ لو كان لعلم وقد فرض انه لا يعلم
فتامل فانه دقيق والتحقيق ان الاجمال والتفصيل في التصديق لا يكون الا باعتبار المتعلق فلا يلزم الانطباق
بين التصديقين فيجوز ان يكون التصديق الاجمالي ممكنا ومكلفا به ولا يكون التصديق التفصيلي ممكنا
ومكلفا به لان في التصديق الاجمالي غفلة عن التفصيل فلا يلزم من التكليف بالتصديق الاجمالي
التكليف بالمحال بالذات وان امتنع بالغير ونظيره ان التصديق بالكبرى اجمالا يحصل بالبداهة مع
عدم تصديق النتيجة فكما لا استحالة في تحقق وجود الشيء اجمالا مع عدمه تفصيلا فكذا لا منافاة ههنا في
كون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا غاية ما يلزم ان يكون الوجود الاجمالي للشيء ممكنا او وجود

التفصيلي محالا ولا استحالة فيه وبهذا ظهر ان ما قيل في تقرير كلام المصنف ان التصديق الاجمالي غير ممكن والا
فلا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا والثاني بين ضرورة ان التكليف انما يكون بالتصديق المطابق
للواقع والاول يستلزم ان يكون مامورا بالتصديق المستلزم لنفي هذا التصديق فيكون ملزوما للمحال وملزوم
المحال محال فيلزم التكليف بالمحال ليس بشيء مسئلة الكافر مكلف بالفروع اي العمليات بالنهي
لكن مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بتركها اليم كما يعذب بترك الايمان عند الشافعية خلافا
للحنفية وقيل للمعتزلة ايضا قال في الحاشية قيل الخلاف مبني على ان ديانة الكافر واعتقاده
دافعة للتعرض دون خطاب الشرع عند الشافعية ودافعة للتعرض والخطاب في الاحكام التي
تحتمل التغير عند ابي حنيفة ورد عليه بان الخطاب الاقتضائي لا بعين التكليف او مساوق له فمن لا يسلم
التكليف كيف يسلم الخطاب فالمبني والمبني عليه في حكم واحد على ان الخطاب الاقتضائي مع رفع المواخذة غير معقول
واجيب بان الكفر في حق سائر الفروع كالاكراه في حقه فكما ان الاكراه على الكفر رافع للتعرض مع قيام الحكم
وانحرام سبب الخطاب تحريم كذلك الكفر رافع التعرض بالفروع مع بقاء الخطاب بها في حق الكافر اقول
لا وجه ان يقال انه اي الخلاف مبني على ان التكليف بالفروع هل هو مطلق اي غير مقيد بحصول
الايمان كوجوب الصلوة على المسلم فانه غير مقيد بانه بعد رفع الحدث بل هو مطلق فيجب عليه
رفع الحدث او مقيد بحصول الايمان كالنصاب في الزكوة فلا يجب الا بعد
وجوده وان كان التكليف واجبا مطلقا لكن التكليف بالفروع انما هو بعد حصوله فالشرط
للخطاب بالفروع ليس وجوبه يعني ان الايمان الذي هو شرط للخطاب بالفروع ليس شرطا لوجوب
كل واحد من الفروع كالصوم والصلوة وغير ذلك بل الشرط انما هو وجوده كالوضوء فانه شرط لوجود الصلوة
دون وجوبها فتامل فانه دقيق انتهت والحاصل ان مبنى الخلاف بين الحنفية والشافعية
ان التكليف بالفروع غير مقيد بحصول الايمان كما ان وجوب الصلوة على المسلم غير مقيد برفع الحدث
بل مطلق ولذلك حكم الشافعي واتباعه بان الكافر مكلف بالفروع وقالت الحنفية التكليف بالفروع
مشروط بالايمان ومقيد به كما ان وجوب الزكوة مشروط بوجود النصاب ومقيد به فلا يجب الا بعده فالتكليف
بالفروع لا يصح الا بعد الايمان فالكافر ليس مكلفا بالفروع لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط فالتكليف
بالايمان وان كان واجبا مطلقا لكن التكليف بالفروع انما هو بعد حصول الايمان فما هو شرط

والتكليف بالشئ تكليف للوازمه ورد بالمنع لاسيما اللوازم العدمية وقيل لانه تكليف بجمع النقيضين اى بالتصديق
فى حال وجوب عدم التصديق بناءً على اخبار الله تعالى بانه لايصدق ومنه اى من البعض ماجاء به النبى
صلى الله عليه وسلم انه لايصدقه فقد كلف بان يصدقه فى ان لايصدقه وهو اى وجود التصديق بعدم
التصديق انما يكون بانتفاء التصديق فوجود التصديق مستلزم لعدمه وما يكون وجوده مستلزما لعدمه
يكون محالا بالذات قال فى الحاشية قد يجاب بان ابا جهل انما كلف بالايمان قبل مجئ الخبر
بانه لايؤمن واما بعده فقد سقط عنه التكليف فى ذلك بان تكون نزول الاخبار بانه لايؤمن ناسخا فى حقه
التكليف الاول قيل ولايخفى ضعفه انتهت وجه الضعف انه لادليل على سقوط التكليف من ابى جهل بعد نزول قوله تعالى
سواء عليهم الى آخره فهو مكلف قبله وبعده فالتكليف بتصديق ابى جهل بجميع ماجاء به النبى صلى الله عليه
وسلم انما يكون بانتفاء التصديق منه والمص قد بين وجه الاستلزام بقوله اذ لو كان التصديق لعلم
التصديق وصدق به قال فى الحاشية المعلقة على قوله وهو انما يكون آه اى تصديقه فى انه
لايصدقه يستلزم ان لايصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه الواقع منه اذا توجه اليه فعلى
تقدير التصديق بعدم التصديق لو لم يكن التصديق معدوما بل كان موجودا فيتعلق
التصديق بوجوده بعد توجه النفس ولا يصدق بعدمه فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لنقيضه فيكون محالا قال
وقع ههنا غلط صريح من التفتازانى فى فهم المراد بما فى شرح المختصر كما يظهر بالرجوع الى شرح الشرح
انتهت اعلم انه قال شارح المختصر ان تصديقه فى ان لايصدقه يستلزم ان لايصدقه اذ يعلم تصديقه له
ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما اخبر به وقال شارح الشرح وجه الاستلزام انه اذا صدقه فى هذا الاخبار المشتمل
للامر بالتصديق فقد علم قطعا انه صدقه وجزم بذلك وهذا الحكم بخلاف ما اخبر به النبى صلى الله عليه وسلم من انه
لايصدقه فى شئ اصلا وهو معنى تكذيبه وانما احتاج الى قوله اذ يعلم اى ابو جهل تصديقه للرسول لان التكذيب
هو الحكم بكذب الخبر فمجرد التصديق فى انه لايصدقه انما يستلزم كذب الخبر لا تكذيبه لكن اذا علم ذلك وجزم
بصدور هذا التصديق عنه كان حكما بكذب الرسول فى اخباره بانه لايصدقه ولزم تكذيبه لان تصديقه للنبى
صلى الله عليه وسلم خلاف ما اخبر به من انه لايصدقه فيكون الحكم به حكما بوقوع خلاف ما اخبر به النبى صلى الله
عليه وسلم وهو معنى التكذيب وانت خبير بان مجرد كون التصديق مستلزما لعدم التصديق كاف فى الاستحالة
ولا حاجة الى استلزامه التكذيب المفتقر بيانه الى توسط العلم واورد عليه الفاضل ميرزاجان بان ما ذكر فى

وجه استلزام تصديقه فى ان لايصدقه بعدم التصديق ليس ظاهر الانطباق على الدعوى ويحتاج فى تتميمه
الى ان يقال وهو اذا لزم تكذيبه للرسول عليه السلام لزم عدم تصديقه وقوله وانت خبير بان مجرد كون التصديق
مستلزما لعدم التصديق كاف فى الاستحالة اذ لا حاجة الى استلزام التكذيب يدل على انه لم يجعل
قول الشارح اذ يعلم تصديقه آه دليلا على الاستلزام المذكور من ان التصديق بعدم التصديق يستلزم
ان لايصدقه بل على استلزام التصديق فى ان لايصدقه للتكذيب وذلك كما ترى فى عدم انطباق الدليل
على ما جعل دليلا عليه ثم قال والصواب ان يقرر كلام الشارح هكذا تصديقه فى ان لايصدقه محال لان
تصديقه فى انه لايصدقه يستلزم ان لايصدقه اذ كل عاقل يعلم تصديقه لو وقع منه اذا توجه اليه فعلى تقدير التصديق
بعدم التصديق لو لم يكن التصديق معدوما كان موجودا فيتعلق التصديق بوجوده بعد توجه النفس
ولا يصدق بعدمه فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لنقيضه فيكون محالا وقوله ويلزم تكذيبه بيان
لاستلزام التصديق بعدم التصديق للتكذيب بعد بيان استلزامه لعدم التصديق فيكون بيانا لنقيضه
آخر لكونه محالا من جهة كونه مستلزما لضده لما ان ما تقدم عليه بيان لكونه محالا من جهة كونه مستلزما لنقيضه
واليه ما ذكره هذا الفاضل اشار المص فى الحاشية بقوله وقد وقع غلط آه والجواب ان لا تكليف لابى
جهل الا بالتصديق فى احكام الشرع لا فى اخبار الشرع وعدم التصديق لو اخبار منه تعالى اليه
صلى الله عليه وسلم وابو جهل وامثاله لم يكلفوا بتصديق هذه الاخبار فلم يكن مكلفا بالتصديق بعدم التصديق
المستلزم لعدم الايمان ولما كان لقائل ان يقول التصديق بالاخبار الشرعية غير جائز الترك لاخباره تعالى
بانهم لايؤمنون وكل ما اخبر الله تعالى به فلا بد من وقوعه فعدم التصديق واجب فالتكليف بالتصديق
بالاخبار الشرعية تكليف بخلاف ما اخبر الله تعالى به فيكون محالا اجاب عنه بقوله ولا يخرج الممكن بالذات
عن الامكان الذاتى بعلم او خبر فامكان الايمان من ابى جهل لاينافى علمه وخبره تعالى بعدم وقوعه
فان العلم والخبر انما يقتضيان كون متعلقهما واقعا لا كونه واجبا ونقيضه ممتنعا وبالجملة الايمان من
ابى جهل ممكن ولا يقتضى علمه وخبره تعالى بعدم وقوعه منه ان يكون ممتنعا فلا يلزم التكليف بالمحال وما قيل
فى شرح المختصر لو علم انه لايصدقه لسقط منه اى من ابى جهل التكليف قال فى شرح المختصر لو كلفوا
بالايمان بعد علمهم باخباره بانهم لايؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير
واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم فلذلك لو علموا لسقط منهم

الحقیقی ان تصور الطالب وقوع المطلوب الحقیقی وتجوزه ولاکذلک فی الطلب الصوری وصحة الطلب الصوری
فی المحال انما یجوز اذا کان فیه طلب شیء آخر حقیقة کالابتلاء والا لایجوز للزوم السفه والهزل فافهم والاشعریة
المجوزون لصحة التکلیف بالمحال عقلا وبوقوعه شرعا قالوا لو لم یصح التکلیف بالمحال عقلا لم یقع
والحال انه قد وقع التکلیف بالمحال من الشارع لان العاصی مامور وقد علم الله تعالی
انه لا یقع وخلاف علمه ممتنع بالغیر وکذا من علم الله تعالی موته ومن نسخ عنه الامر قبل تمکنه
ممتنع بالغیر واذا صح التکلیف بالممتنع بالغیر للابتلاء فی الفعل الممکن العادی صح بالممتنع عقلا للابتلاء لاستوائهما فی المقصود والجواب انه
لا یمتنع تصور الوقوع منه تعالی وتجویزه بالنظر الی الفعل والعادة بل یفید علمه بانه لا یقع منه ان الواقع عدم
الوقوع بسبب انتفاء شرط الوقوع لا بسبب علمه بانه لا یقع لان العلم تابع للمعلوم وحکایة عنه ولیس
سببا له ای للمعلوم حتی یجعل العلم بوقوع الفعل واجبا والعلم بعدم وقوعه ممتنعا فعلمه تعالی بعدم الاسلام
من کافر وبعدم الصلوة من مسلم وان استلزم وقوع الاول من الاول والثانی من الثانی لکن لا یستلزم
کون کل منهما ممتنعا محالا لذاته بل غایة الامر ان لا یوجد فی الواقع وذلک یتصور بان یکون ممکنا معدوما
فیکون التکلیف تکلیفا بالممکن بالذات والممتنع بالغیر ولا کلام فیه انما الکلام فی الممتنع بالذات واورد علیه
بوجوه منها ان سبب وقوع جمیع الممکنات هو علم الباری تعالی فاذا علم ان ممکنا لا یقع بعدم ایجاده
شرائطه فهو ممتنع بسبب ذلک العلم ومنها ان عدم الفعل بسبب العلة ضروری سواء کان العلم سببا له اولا فلا فائدة
فی نفی سببیته ومنها انه لو لم یکن عدم الفعل ضروریا بسبب العلم بعدمه بل یکون وجود الفعل جائزا مع العلم
بعدمه فجاز ان یکون ذلک العلم جهلا والجهل علیه تعالی ممتنع فوجود الفعل ممتنع فیلزم التکلیف بالممتنع و
اجاب عنه المص بقوله وما قیل انه یلزم من جواز الفعل جواز الجهل فممنوع فان العلم للواجب تعالی
حکایة عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم الوقوع فاذا علم الله تعالی عدم الوقوع فهو الواقع المحقق وقد علمه تعالی
کذلک فلا یلزم الجهل فان الجواز انما یستلزم جواز فرض الوقوع لا الوقوع المحقق فلا یلزم الاستحالة اذ جواز
الوقوع انما یستلزم امکان تعلق العلم به وهذا لیس من الجهل فی شیء فبالنظر الی ذات المکلف وان امکن
الفعل وعدمه ولکن بالنظر الی الغیر قد وجب العدم وامتنع الفعل فلا یلزم التکلیف الا بالممتنع بالغیر لا بالممتنع
بالذات وایضا یرد علی استدلال الاشعریة انه یستدعی ان یکون کل تکلیف تکلیفا بالمحال وبطلان
الثانی ظاهر فانهم صرحوا بان التکلیف بالمحال لیس بواقع وان جوزوا التکلیف بالمحال وجه الملازمة ما بینه بقوله

لوجوب تعلق العلم باحد النقیضین من الوجود والعدم وخلاف العلم محال فهو اما واجب
لو تعلق العلم بوجوده او ممتنع علی تقدیر تعلق العلم بعدمه ولا شیء منهما بمقدور للعبد فیلزم التکلیف بالممتنع
عن المکلف والحاصل انه علی تقدیر صحة دلیل الاشاعرة یلزمهم ان یکون جمیع التکلیفات الواقعة تکلیفا
بالمحال لان الله تعالی ان علم وقوع ایمان المکلف فیکون وقوعه واجبا وعدم الوقوع ممتنعا وان علم
عدم وقوعه فیکون الوقوع ممتنعا وهو غیر مقدور فیلزم التکلیف بالممتنع علی التقدیرین فان قلت التکلیف
بالممتنع جائز عندهم فیقال لم تجوزوا الوقوع وههنا یلزم الوقوع واعلم ان الاشعری ذهب الی ان
القدرة مع الفعل وان الافعال مخلوقة لله تعالی فالزموا علیه تکلیف المحال اما علی الاول فلان القدرة اذا
کان مع الفعل فلا یکون القدرة حال التکلیف الذی هو قبل الفعل فلا یکون حین التکلیف مقدورا للعبد
ویکون مستحیلا منه فیلزم التکلیف بالمحال واما علی الثانی فلان افعال العباد لما کانت مخلوقة لله تعالی
فلا تکون مقدورا للعبد وتکون مستحیلا منه ودفعه المص بقوله والحق انه لیس بلازم اما من الاول فلان
القدرة انما یجب فی زمان الایقاع حتی یتحقق الامتثال لا زمان التکلیف واما من
الثانی فلان التکلیف عنده لا یتعلق الا بالکسب لا بالایجاد وفیه کلام فی الکلام قال
بعض الاعاظم فینبغی ان ینبه بان الاشعری لا مخلص له عن القول بالتکلیف بغیر المقدور فان الکسب
عنده ایضا من الله تعالی وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها فی شیء من الافعال وقالوا ثانیا کلف
ابا جهل بالایمان وهو بالتصدیق بما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم ولما کان لقائل ان یقول قد بین فی الوجه
الاول انتفاء اللازم بوجوه متعددة وهذا ایضا من وجوه بیان انتفاء اللازم فکیف جعل دلیلا علحدة دون
الوجوه السابقة اجاب عنه فی الحاشیة بقوله انما جعل دلیلا علحدة لان المستدل ادعی
ان هذا تکلیف بما هو مستحیل فی نفسه لا بما یمتنع او یجب وان کان ممکنا کما فی الاول کذا فی
شرح الشرح انتهت قال فی شرح الشرح دعوی المستدل ان هذا التکلیف بما هو مستحیل فی نفسه لا بما
یمتنع او یجب وان کان ممکنا فی نفسه کما فی الاول وحاصل تقریرهم ان ابا جهل مکلف بان یصدق
الرسول فی جمیع ما جاء به حتی فی قوله تعالی ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون فیکون
مکلفا بان یصدقه فی ان لا یصدقه فی شیء مما اتی به من الله تعالی وهو محال فقیل لانه تکلیف بالنقیضین
لان التصدیق فی الاخبار بانه لا یصدقه فی شیء یستلزم عدم تصدیقه فی ذلک ضرورة انه صدقه فی شیء

هذا الفاضل ان المستدل اراد من تصور الوقوع اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه ولما لم يكن للمحال حقيقة صالحة
للاتصاف بالوقوع فلا يتصور فيه التصور بالوجه ولا بالكنه ؎ قال ذلك الفاضل ثالثا ان تصور العقل
مهية المحال متصفة بالوجود سواء اتصفت في الواقع ام لا ليس بمحال ضرورة ان تصور المحال ليس بمحال
ولذا قيل ان التصور يتعلق بكل شيء اقول لا كلام مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المحال
من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ايقاعا في الخارج فان الكلام في الطلب الحقيقي وهو غير
ممكن بدون تصور الايقاع وفيه انه لا مضائقة في تصور وقوع المحال ووجوده ولا في تصور ايقاعه وايجاده في
الخارج فان التصور لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء نعم كون الشيء معلوم الاستحالة ينافي جزم وجوده في الخارج وتجويز
وجوده في الذهن ايض فالحاصل انه لا مشاحة في تصور المستحيلات والمعدومات نعم لا يجوز التصديق لوقوع
المحال ذهنا او خارجا ولا يلزم من مجرد التصور التصديق بالوقوع والحق انه لا كلام في تصور وجود المحال سواء
امكن في الواقع ام لا بل الكلام في الاستدلال على تصور وجوده مع تجويز وجوده وهو محال قطعا ؎ قال
ذلك الفاضل رابعا ان في الامر بالصلوة لم يتصورها متصفة بالوجود في الحال ثم اذا لم يوجد بعد
عند التكليف وانما يوجد بعده اقول تصورها على ما سيقع لان ماهيتها لا ينافي ثبوتها فتصورها
على ما سيقع هو المراد من تصورها ايقاعا لان تصور المطلوب ايقاعا قبل الطلب ضروري فلا بد ان يكون
تصورها على ما سيقع قبل الطلب لان الوقوع انما هو بعد الطلب والحاصل ان مراد المستدل انه لا بد
في الطلب من تصور وقوع المطلوب مع امكانه لا الوقوع في حال الطلب يعني لا بد من ان يكون الطلب
مع الامكان لا مع الوقوع لان الوقوع بعد الطلب والا يلزم طلب الحاصل فاندفع النقض بامر الصلوة وفيه ان
غرض المورد ان تصور وقوع المطلوب عند الطلب ممتنع اذ ان كان لاستلزامه وقوع المطلوب في الخارج
في الحال فهو باطل لان الصلوة مع امكانها لا يستلزم من تصور وقوعها وقوعها في الخارج عند الطلب
وان كان لاستلزامه وقوع المطلوب في الخارج في ثاني الحال وهذا غير ممكن في المحال فهذا ايض باطل
لان اتمامه موقوف على كون تصور المحال مستلزما للوقوع ولو كان في ثاني الحال وهو غير مسلم اذ للعقل ان
يتصور المحال ويمكن ان يقال تصور الوقوع يستلزم امكان الوقوع فلا نقض بالصلوة لكونها ممكنة ؎ ق
قال هذا الفاضل خامسا ان قولنا وجود النقيضين محال يستلزم تصور المحال مثبتا لان اثبات الشيء
للشيء لا يمكن الا بعد ثبوت المثبت له ووجوده لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا يصح قول

المستدل تصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل اقول في وجه اندفاعه اولا الحكم فيه على الطبيعة
باعتبار الفرد كما حققنا في السلم قال في الحاشية حاصل تحقيقه في السلم انه لا يمكن الحكم على
ذات الممتنع ولا على عنوانه اما الاول فلان المحال من حيث هو محال ليس له صورة في
العقل فهو معدوم ذهنا وخارجا فلا يحكم ايجابا بالامتناع وسلبا بالوجود مثلا
واما الثاني فان كان محالا فكذلك وان كان ممكنا فلا يحكم عليه ايضا لانه متصور وكل
متصور ثابت ولا شيء من الثابت بممتنع نعم اذا لوحظ باعتبار جميع موارد تحققه او بعضها
يصح عليه الحكم بالامتناع مثلا لان كل حكم ثابت للافراد فهو ثابت للطبيعة في
الجملة فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد فليتامل فانه دقيق
انتهت قال بعض الشراح ان ما قال المص غير مسلم لان المراد بالمحال في قولنا اجتماع النقيضين هو المحال
بالذات فيستفسر ان هذا المحمول ثبوته بالذات لماذا للطبيعة او للفرد وكلاهما محال لان اما الاول فلان الطبيعة
ثابتة في الذهن فكيف تثبت له الامتناع بالذات واما الفرد فلبطلانه كيف تثبت له شيء من الاشياء
فان الثبوت مستلزم للوجود هذا كلامه وانت تعلم ان مراد المستدل تصور وقوع المحال في الخارج مع تجويزه
وليس كذلك تصور وجود النقيضين في الخارج وما اورد على تحقيق المص في السلم جار في جميع القضايا
الموجبة التي محمولاتها منافية لوجود موضوعاتها والحق ان هذه القضايا سوالب وموجباتها كاذبة
وقد فصلناه في بعض حواشينا ووجه اندفاعه ثانيا ما بينه بقوله على انه فرق بين تصوره ايقاعا
وبين تصوره مطلقا فتدبر واللازم في قولنا اجتماع النقيضين محال انما هو الثاني دون الاول والمحال
انما هو الاول دون الثاني فاللازم غير محال والمحال غير لازم قال بعض الشراح ما قال المص سابقا فان
التصور الايقاعي ماذا اراد به ان اراد به تصور الايقاع فانا وان سلمنا وجوده في الطلب الحقيقي فلا نسلم
انه يستلزم الوقوع فان التصور لا يستلزم وجود المتصور ولا وجود ما يستلزم المتصور واما ان يراد به الايقاع
من حيث الحضور العلمي فذلك ليس بمعنى زائد على الكيفية الطلبية القائمة بالنفس وهو لا يستلزم وجود المطلوب
عاجلا او آجلا ولا امكانه بل يجوز قيامه بالذهن ابتلاء للمكلف وانت تعلم ان معنى تصور المطلوب
ايقاعا ان الطالب يتصور وقوع المطلوب ويجوزه والمحال ليس كذلك لان الطالب به لا يتصور
وقوع المحال ولا يجوزه وان تصور وقوعه فرضا لكن لا يجوزه البتة فالفرق ظاهر فظهر انه لا بد في الطلب

وبالغير واختلفوا في وقوعه واما الممتنع عادة كحمل الجبل فيجوز عقلا ولا يجوز شرعا
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال في شرح المختصر الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه
لا يقع قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح الاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه كتكليف الكافر بالايمان
والعاصي بالطاعة وانما الخلاف فيما يمكن في نفسه لكن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع لا لنفسه
مفهومه كخلق الاجسام ام لم يمتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء فجوزه الاشاعرة وان لم يقع واما ما يكون مستحيلا
بالنظر الى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق فجواز التكليف به فرع تصوره فمنهم من قال لو لم يتصور
لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه انما يتصور
اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق وهو اجتماع الضدين او بالتشبيه على ان يتصور اجتماع
المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا يستلزمه
انتهى كلامه وهذا الكلام صريح في ان الاشاعرة ليسوا القائلين بجواز التكليف بالممتنع بالذات وفيه رد لما يفهم من كلام
البعض اتفاق الاشعرية على جواز التكليف بالممتنع بالذات فافهم لنا لو صح التكليف بالممتنع وطلبه لكان
الممتنع مطلوبا والطلب موقوف على تصور وقوعه كما الطلب وقوعه فان التكليف ليس الا طلب وقوع
الفعل فيكون الوقوع متصورا بالضرورة والا اسے وان لم يتصور المطلوب واقعا لما طلب ذلك
اي لما طلب وقوع الفعل اذ طلب ما لم يتصور طلب للمجهول بل طلب شيء اخر غير وقوع الفعل على
تقدير تصور ذلك الغير فلا يكون تكليفا وهذا خرق فرض ولو كان الطلب وقوعه محالا فلا بد من تصور
وقوع المحال وتصور وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل بالضرورة لان تصور وقوع المحال
مع امكانه وتجويز وجوده في الخارج باطل بالبداهة هذا في التكليف الحقيقي واما التكليف الصوري
من غير طلب حقيقة ونحو بان يتلفظ بصيغة الامر وبقول اوجد المحال وانت باجتماع
النقيضين فما هو اي ذلك التلفظ الا كقولك اجتماع النقيضين واقع فكما ان الاخبار
غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذلك طلب وقوع المحال حقيقة غير صحيح وان كان الطلب صورة بتلفظ
صيغة الامر صحيحا ولا نقول بامتناع هذا التلفظ قال في الحاشية فيه دفع لما في التحرير ان الحق
انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك بالجمع بين الضدين ووجه الدفع ظاهر مما ذكر في المتن
انتهى وتحصل حاصل كلام صاحب التحرير ان في التكليف بالمحال طلب المحال صورة وطلب لامر آخر حقيقة

المصلحة وهذا الطلب لا يخالف حكمة مقتضى العقل ولا يخلو عن ارادة معنى فلا يلزم السفه ولا الهزل وانما قيل
في كلمات اهل الحق بامتناعه لمدرك اخر اي لدليل آخر لم ذلك المدرك علتم والدليل الآخر ان التكلم
بما لا يقصد نقص مستحيل عليه تعالى فتدبر اعلم ان الطلب الحقيقي يقتضي تصور وقوع المطلوب
فطلب المحال ان كان ايقاعيا يقتضي تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائيا لمجرد التعجيز مثلا
فلا يقتضي تصور وقوع الفعل كما الطلب بل انما يقتضي تصوره بوجه ما فيمكن طلبه لا لادخاله في الوجود حتى يلزم
تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعجيز عنه فالمجوز لتكليف المستحيلات ان اراد التكليف بها ابتلاء ونحوه فلا يتم
هذا الاستدلال وان اراد التكليف به ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتامل وبعض الفضلاء
وهو الفاضل ميرزاجان في حواشي شرح المختصر اجاب على هذا المسلك اشرنا الى انه قاطع اجمالا
قال في الحاشية اما الاشارة الى منع الاول والثاني فبقوله موقوف على تصور وقوعه
كما الطلب والى منع الثالث فبقيد الحيثية والى منع الرابع فبقوله
تصور وقوع المحال باطل فانه يتم بمنع ان تصور وقوع الممكن ليس بثابت
والى منع الخامس فبقوله في الجواب فتامل انتهت والان نفصل تفصيلا ما فقال ذلك الفاضل
في الايراد ولا ان تصور وقوع المحال غير لازم اقول ذلك اي القول بعدم لزوم تصور وقوع
المحال ممكن اذ لا معنى للطلب حقيقة الا استدعاء حصوله واستدعاء حصول الشيء لا يمكن الا
بعد تصوره وفيه انه لو كان الطلب للابتلاء لا للايقاع فلا يتم ما ذكره اذ يكفي فيه مجرد التصور بوجه ما من غير
تصور حصوله قال هذا الفاضل ثانيا ان التصور بوجه ما لوقوع المحال كاف في طلبه وذلك التصور
ليس بمحال انما المحال تصور وقوع المحال حقيقة اقول علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة ذ
علم له الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه وقد فرض انه غير كيف لا والمعلوم انما هو الوجه لا ذو الوجه
يعني ان ذا الوجه غير معلوم وانما المعلوم هو الوجه فالمعلوم هو المطلوب لا غير المعلوم فاذا كان المعلوم هو الوجه يمكن
طلبه ولا يمكن طلب غيره الذي هو ذو الوجه فلا يكون طلب وقوع المحال ممكنا وان امكن طلب الوجه وفيه
انهم وان قالوا ان الوجه في علم الشيء بالوجه حاصل في الذهن بالذات لكنه ليس الملتفت اليه بالذات
بل الملتفت اليه انما هو ذو الوجه واذا كان الالتفات الى ذي الوجه بالذات كان معلوما البتة
وهو بالعرض ويجوز ان يكون المعلومية بالعرض كافيا في طلب المحال وقد يقال في الجواب عن ايراد

الطهارة التي لم يظهر فساده ظنه وان كان مأمورا به لكن الموافقة لامر الشارع في ظن المؤدي يكفي لتحققه وذلك لا ينافي
وجوب القضاء بظهور فساده ظنه فمدار الصحة على موافقة الامر بحسب الظن ومدار القضاء ظهور عدم موافقته في
الواقع وح لا احتياج كما قيل الى القول بان وجوب القضاء ان كان بامر جديد فلا غبار
وان كان بالامر الاول فيمكن ان يقال هناك امران والمكلف قد اتى باحدهما دون الآخر والمراد بموافقة
امر الشارع هو الاول انتهت وبيانه ان ههنا امرين احدهما اقتضاء الطبيعة الخاصة وثانيهما اقتضاء
الطبيعة المطلقة فقول القائل صم يوم الخميس مثلا يقتضي الصوم الخاص والصوم المطلق والمكلف بالاداء
قد اتى باحدهما وهو الاول دون الآخر وهو الثاني اذ اقتضاء الطبيعة يجوز ان يكون من حيث العموم بحيث
لا يخرج عن العهدة الا بالقضاء وفيه ان المأمور به حقيقة هو الخاص دون المطلق فاذا اتى به فلا وجه للقضاء
فافهم وعند الفقهاء كونه اي كون الفعل مسقطا لوجوب القضاء سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا
كما في الصلوات الخمس والصيام او تقديرا كما في العيد والجمعة كما في الاداء اذ يصدق عليهما انه
لو كان لهما قضاء لكان ذلك الاداء مسقطا له فالاداء فيهما مسقط للقضاء تقديرا وبعد فهم الامر
ومعرفة حقيقة الصلوة يعرف ذلك الاستتباع وسقوط القضاء بلا توقف على الشرع وما قيل
انه ان اريد بكونها عقلية انه لا مدخل فيه للشرع اصلا فالصحة ليست بعقلية بهذا المعنى اذ الحكم بالصحة على
الشيء موقوف على العلم بكونه مأمورا من الله تعالى وان اريد ان للشرع مدخلا فيه فلا نسلم ان الحكم
بها ليس بشرعي بل عقلي فليس بشيء لان المتوقف على الشرع انما هو تصور الطرفين لا الحكم ولا يلزم من
توقف تصور الطرفين عليه توقف الحكم عليه ايضا بل هو بعد تصور الطرفين لا يحتاج الى امر آخر وهذا هو المراد
بكونه عقليا فافهم وقد ظن انها اي الصحة من احكام الوضع لان معرفة الصحة موقوفة على
معرفة الاركان والشرائط والاسباب ولا ريب ان هذه المعرفة من احكام الوضع وهي ليست بعقلية اصلا
والصحة عبارة عن الموافقة لهذه الاركان التي بينها الشارع فكانت وضعية ايضا وفيه انه لا يلزم من
توقف الاطراف على الشرع توقف الحكم عليه ايضا بل بعد تصور الطرفين يستقل العقل بادراكه من غير حاجة
الى بيان الشرع وقيل الصحة بمعنى الموافقة لحكم عقلي لان الحكم بان الفعل المؤدي لما امر به الشارع
بعد معرفة حقيقة المأمور به وشرائطه يستقل به العقل من غير احتياج الى امر آخر وبمعنى الاسقاط للقضاء
وضعي لان سقوط القضاء وكذا وجوبه لا يستقل به العقل ولا يدرك الا بامر الشارع اقول الاسقاط فرع

التمامية للفعل المأمور به وهي اي كونه تاما بالموافقة للامر وهي اي الموافقة عقلي باعتراف هذا القائل
فكذا الاسقاط المتوقف عليه فلا وجه لنفي كونه عقليا قال في الحاشية يعني ان القول ببقاء القضاء بعد الاتيان
المأمور به على وجهه كما ذهب اليه عبد الجبار مجادلة على خلاف رأي الجمهور من عدم بقاء القضاء بعد الاتيان
ولذلك قالوا ان القضاء استدراك لما فات فاذا حصل المطلوب بتمامه وهو موافقة الفعل
للامر سقط القضاء انتهت يعني ان القضاء عبارة عن الاتيان في غير الوقت استدراكا لما فات فبعد
تعقل الموافقة وتصور معنى القضاء بالوجه المذكور وسقوطه لا يحتاج العقل بعد اتيان المأمور به في الوقت
موافقة الامر في الحكم بسقوط القضاء الى امر آخر شرعي بل يعرفه العقل فقط اذ لو لم يسقط القضاء بل بقي فلابد ان
يفوت المأمور به في الوقت فلم يكن موافقا للامر وقد كان الكلام بعد الموافقة هذا خلف وقيل في
حواشي ميرزا جان على شرح المختصر الصحة في المعاملات كالنكاح والبيع وغيرهما وضعي اتفاقا لان
ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف من الشارع البتة وذلك لان كون
التلفظ بصيغة بعت بحيث يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف من الله تعالى فكان من جملة خطاب
الوضع اقول جعل العقود كالنكاح والبيع مثلا اسبابا لملك البضع والرقبة لا ريب انه من الوضع
اي الاحكام الوضعية لكن الصحة هي الاتيان بها كما جعلها الشارع وذلك هو المناط لاستتباع
الثمرة وهو بعد الشرع يعرف بالعقل فتامل اشارة الى ضعف هذا الوجه فان الحكم بترتب الثمرة موقوف
على المعرفة بان ذلك سبب وهو من الشرع البتة فلا يستقل العقل بعد تصور الطرفين بالحكم بل يحتاج
الى الشرع البتة قال بعض الاكابر ان الصحة المستعملة في كتبنا بمعنى واحد في الكل وهو الموافقة لما ورد
به الشرع وهذا عقلي في الكل ويلزمه ترتب الثمرة فافهم

الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو ما يطلب من المكلف وهو الفعل سواء كان فعلا او كفا وسواء كان مطلوبا حتما او ترجيحا
او تخييرا وفي هذا الباب مسائل منها ان امكان الوجود هي شرط للمطلوب في التكليف ام لا فقال غير الاشعرية
مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا وهو الذي يستحيل وجوده عقلا ولا يدخل تحت القدرة اصلا
كالجمع بين الضدين لاستلزامه المحال وهو اجتماع النقيضين او من المكلف بان يكون ممكنا في
نفسه لكن يستحيل وجوده عادة من المكلف كخلق الجوهر من القدرة الحادثة فهو ممكن في نفسه بالنظر الى
قدرة الله تعالى لكنه يمتنع وجوده بالنظر الى قدرة العبد وجوزه الاشعرية التكليف بالممتنع بالذات

لم يكن مشروعا لكان مثل باقي الاعضاء التي لا يجب غسلها في الوضوء كالظهر والبطن فكما لا يبطل غسلها مسح
الخف كذلك لا يبطل غسل الرجل مسحه ولا يجب الغسل في صورة الخوض في النهر بعد انقضاء المدة وهذا ايضا
دليل المشروعية والا وجب الغسل بانقضاء المدة فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف فلا يكون رخصة اسقاط
فاجيب في فتح القدير عن الاول بمنع صحة رواية بطلان المسح بل المسح ثابت كما كان فلا يلزم
كون الغسل مشروعا وعن الثاني بما قال ان الغسل انما لم يجب بعد النزع لانه قد حصل
يعني قد حصل الغسل بالخوض ووجوب النزع انما هو للغسل وقد حصل فلو وجب بعده يلزم تحصيل الحاصل
وبالجملة يجوز ان يكون هذا الغسل غير مشروع في نفسه ومع ذلك يجوز ان يكون كافيا عن مشروع كما ان الجهاد
غير مشروع للنساء والصبيان ومع ذلك ان حصل منهم هزم الكفار ودفعهم عن الثغور يسقط الجهاد مع ان
جهادهم غير مشروع فقد حصل الكفاية بما ليس بمشروع عن الواجب فكذا ههنا ورد هذا الجواب اولا بان
الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها فكيف يمنع صحة رواية بطلان المسح وفيه ما قيل ان الرواية
مضطربة في المعتبرات [illegible] وثانيا بان الاجماع على ان
المزيل للحدث لا يظهر عمله في محل حدث طار بعده فالغسل الذي وجد قبل النزع وانقضاء المدة لا يؤثر
في ازالة الحدث الذي حدث بعده قال في الحاشية توضيحه ان الخف لما اعتبر شرعا مانعا
لسراية الحدث الى الرجل قبل النزع وانقضاء المدة فلا وجود له حتى يكفي الغسل قبله
لان الازالة فرع الوجود بل انما يسري بعد النزع او انقضاء المدة فهو طار على الغسل
في الخف فيكون الغسل وجوده وعدمه سواء لانه في غير وقته فكانه في غير محله انتهت
حاصله ان الخف لما اعتبر مانعا عن سراية الحدث الى القدم شرعا فوقت الغسل اعني وقت دخول الماء
في الخف عند الخوض لم يوجد الحدث فلم يوجد الازالة ولا ريب ان الغسل لا يكفي للحدث الطاري بعده
عند النزع وانقضاء المدة فان الاجماع منعقد على ان المزيل لا يظهر عمله في الحدث الطاري بعده
واذ قال المجيب بكفاية بعد النزع كما ينطق به قوله انما لم يجب بعد النزع لانه قد حصل فلا بد من القول
بوجود الحدث في القدم وبطلان المسح عند دخول الماء في الخف عند الخوض ليتم الازالة والكفاية بعد النزع
والا فلا كفاية ولا ازالة فيكون دخول الماء في الخف عند الخوض دافعا للحدث الشرعي ليكفي لما بعده فيكون
مشروعا فيتم ما ادعى شارح الكنز ويندفع جواب الشيخ ابن الهمام كذا قيل بل الحق في الجواب ان المعتبر

في رخصة الاسقاط نفي المشروعية في نظر الشارع بان يكون العمل به اي بالحكم الاصلي الذي هي العزيمة
اثما وبطلان بهذا اي الاثم ممنوع وتحقيقه ان المترخص ما دام مترخصا لا يجوز له العمل بالعزيمة فاذا
زال الترخص جاز له ذلك فان المسافر ما دام مسافرا لا يجوز له اتمام الصلوة حتى اذا افتتحها بنية الاربع يجب
قطعها والافتتاح بالركعتين فاذا افتتحها بنية ثنتين ونوى الاقامة اثناء الصلوة تحولت الى الاربع فكذا المتخفف
ما دام متخففا لا يجوز له الغسل حتى اذا تكلف وغسل رجليه من غير نزع اثم وان اجزاه الغسل واذا نزع الخف
زال الترخص وصار الغسل مشروعا يثاب عليه وهذا معنى ما قال المص في الحاشية لانه لا يلزم من
بطلان المسح اذا خاض وعدم وجوب الغسل الرجل بانقضاء المدة كون الغسل مشروعا في مدة المسح
وبقاء حكمه فليتدبر انتهت فعلم ان الاجزاء لا يستلزم المشروعية فان غير المشروعات قد يسقط بها المشروعات
كما سبق وما قالوا ان العزيمة اولى فالمراد انه اولى باسقاط سبب الرخصة بنزع الخف فالمتخفف
ما دام متخففا المشروع في حقه المسح يسقط الغسل واذا ازال سبب الرخصة بان نزع الخف ثم غسل كان المشروع
في حقه الغسل فالمراد بكون العزيمة اولى للمتخفف ليس كونها اولى للمتخفف حال كونه متخففا ليكون منافيا
للمشروعية بل المراد كون العزيمة اولى باسقاط سبب الرخصة فاذا ازال سبب الرخصة بان نزع الخف
وغسل الرجل كان ماجورا واكثر ثوابا من المتخفف فان الاخذ بالعزيمة اعلى واشرف من الاخذ بالاباحة
لبعده عن التهمة باخذ الحيل في ترك الواجبات مسئلة الحكم بالصحة في العبادات عقلي بمعنى
انه بعد تصور الطرفين لا يتوقف في الحكم على بيان الشارع وان كان تصور الطرفين متوقفا على بيانه
لانها اي الصحة استتباع الغاية للفعل اي اتيان الفعل بحيث يترتب عليه غايته وهي اي
الغاية في العبادات عند المتكلمين موافقة الامر اي اتيانها كما امر الشارع بها وان وجب
القضاء كالصلوة بظن الطهارة يعني من صلى بظن انه طاهر ثم ظهر خطاؤه يجب عليه القضاء قال في الحاشية
اعلم ان تلك الموافقة اعم من ان يكون يقينيا او ظنيا لانا امرنا باتباع
الظن ما لم يظهر فساد ظنه ومن ثمه وجب القضاء حين فساده وفي ذلك ولان الصحة
والموافقة اعم فالمسقط للقضاء هو الاتيان بالمامور به على حسب الواقع فلا يرد ان المامور به هو الصلوة بظن
الطهارة التي لم يظهر فساد ظنه ولا يجب فيها القضاء وانما يجب فيما ظهر فساد ظنه فيه وهي ليست بمامور به
والحاصل ان المراد من الموافقة لامر الشارع اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب الظن فالصلوة بظن

لا يوجد المحرم بهذا المعنى والمراد بالمشروع في قول صاحب المختصر ما لا يواخذ به ولو تفضلا مع قيام المحرم والثاني
ما تراخى حكم سببه الى زوال العذر كفطر المسافر والمريض يعني ان يتأخر حكم السبب مع بقائه على
السببية الى زوال العذر الموجب للرخصة فاذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم يبق الرخصة ففطر المسافر
وكذا المريض يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر مثلا وتوجه الخطاب في
قوله سبحانه فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخى الى ادراك
عدة ايام والعزيمة اي الاخذ بالاصل فيه اولى ما لم يتضرر بان يضعفه الصوم اذ فح العمل بالرخصة اولى
فلو مات بها اي بالعزيمة او اشتد مرضه وقرب من الهلاك اثم لالقاء نفسه في التهلكة وقد نهى الشارع عنه
لان وجوب الاداء ساقط عنه بمعنى انه متأخر الى عدة من ايام اخر فلا يكون بالصبر على الهلاك مقيما لحق
الله تعالى بخلاف القسم الاول فان الحكم هناك لم يتأخر عن السبب ولم يسقط فكان الصابر على الهلاك
مقيما لحقه تعالى مظهر الطاعة فيكون ماجورا والثالث ما نسخ عنا تخفيفا مما كان على من قبلنا
من اصر كقرض موضع النجاسة اي قطعه من البدن او الثوب للطهارة واداء الربع من المال في
الزكوة الى غير ذلك من قتل النفس في صحة التوبة وان لا يجوز الصلوة الا في المسجد وامثال ذلك فهذا القسم
هو الذي لم يبق فيه الدليل والمدلول معا وانما جعل من اقسام الرخصة بالنظر الى المعنى المجازي
والا فالتغير من العسر الى اليسر يقتضي بقاء الحقيقة والرابع ما سقط حكمه مع العذر مع مشروعيته في
الجملة اي مع عدم ذلك العذر ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر فلم تبق مشروعة
اصلا بل تبدلت بالاباحة قال في الحاشية فلا يحنث باكلها مضطرا اذا حلف لا ياكل الحرام
لقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم وذهب كثير ومنهم
ابو يوسف في رواية ان الحرمة لا ترتفع وانما رفع اثمها كما في الاكراه على الكفر
فلا ياثم بالامتناع ويحنث في الحلف المذكور وقالوا لقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة
غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فيه ما فيه انتهت اعلم ان الامام ابا حنيفة ذهب الى ان الميتة والخمر
يسقط حرمتهما حال الاضطرار فيصير كل منهما مباحا في هذه الحالة والدليل عليه قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة فثبت التحريم في حال الاختيار اذ الكلام المقيد بالاستثناء
يكون عبارة عما وراء الاستثناء وقد كانت مباحة قبل التحريم فثبت في حال الضرورة على ما كانت عليه

وهذا ابناء على ان الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع وعلى مذهب من يقول ان الحل والحرمة انما
يعرفان من الشرع فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في
حال الاختيار مباحة حال الاضطرار وروى ابو يوسف عنه ان الحرمة ليست بمرتفعة ولكن رخص الفعل
في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه واكل مال الغير وهذا مذهب الاكثر وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا
صبر حتى مات لا يكون اثما عنده الامام وفيما اذا حلف لا ياكل حراما يحنث باكل هذه الاشياء في حالة
المخمصة عندهم فلا يحنث عندنا واستدلوا على ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان
الله غفور رحيم فاطلاق المغفرة دال على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة عن عباده كما في الاكراه على
الكفر واجيب بان المغفرة في كلامه تعالى كثيرا ما يقع على ما يوازي الاحسان فلا يقتضي بقاء الحرمة
فافهم قالوا تسمية الاخيرين اي النسخ ورخصة الاسقاط بالرخصة مجاز لان تغير الحكم من عسر الى يسر يقتضي
بحسب الحقيقة بقاء الحكم وتغير صفته وفي القسمين المذكورين اذ سقط ذاته فهو مجاز والثالث اعني النسخ اتم
في المجازية لسقوط ذات الحكم فيكون بعيدا عن المعنى الحقيقي غاية البعد بخلاف الرابع فان السبب فيه
يبقى مشروعا في الجملة ففيه مشابهة للرخصة لكونه مشروعا في صورة تحقق العذر كالاول في الحقيقة
اي كما ان الاول اتم في الحقيقة من الثاني لان حكم الاصل مع سببه لما كان باقيا في الاول مع
ذلك كان الاقدام على الفعل مشروعا من غير مواخذة كان في اعلى درجات الرخص بخلاف الثاني
فان السبب فيه وان كان قائما لكن الحكم اذ تراخى كانت العزيمة ناقصة فكذلك الرخصة المقابلة لها
فرع اعلم انه اذا ثبت ان في رخصة الاسقاط يكون الحكم مشروعا في غير موضع العذر وساقطا في موضع
العذر بحيث اذا زال العذر ثبت اصل الحكم قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من القسم الرابع الذي
هو رخصة الاسقاط لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليه اي الى الرجل فغسلها وغسل
البطن والظهر في الوضوء سواء اذا لم يتعلق بتحصيل حقيقة الوضوء فقد سقط اعتباره شرعا في موضع العذر
هذا معنى رخصة الاسقاط وفيه انه انما يتم لو لم يكن الغسل هناك مشروعا لكنه مشروع بعد يعني ان ما ذكر
انما يتم لو لم يكن الغسل مع الخف مشروعا فان رخصة الاسقاط معناه سقوط حكم الاصل مع العذر وعدم مشروعيته
كما قالوا في الميتة ان حرمتها ساقطة مع المخمصة غير معتبرة عند الشرع وغسل الرجل مع الخف مشروع لبدا
وان لم ينزع خفيه ولهذا يبطل مسحه اذا خاض في النهر ودخل الماء في الخف فغسل الرجل له

تحمار الكعبي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبًا لان كل حرام ترك لحرام آخر فيكون ضدًا وضد الحرام
واجب والجيب بان له ان يلتزمه باعتبار الجهتين فهو حرام من حيث الذات وواجب من حيث
كونه ضدا وعند تغاير الجهتين لا منافاة مسئلة المباح بمعنى ما لا يأثم فاعله وتاركه ليس واجبًا بالنظر
الى ذاته لكن قد يصير واجبًا بالعرض عندنا كالنفل بالشروع عندنا خلافا للشافعي قال في الحاشية
لا يقال انقلاب الحقيقة محال فالنفل لما شرع على وجه السعة حتى يثاب بفعله ولا يعاقب على تركه وجب
ان يبقى كذلك بعد الشروع ضرورة ان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع فهو نفل بعد الشروع كما كان كذلك
من قبل والا لزم انقلاب الحقيقة وهو محال لانا نقول الوجوب بالغير لا ينافي الاباحة لذاته
وحاصله كما قيل انه لا انقلاب ههنا اصلا بل الذات باقية عرضها ما ينافي مقتضى ذاتها ولا منافاة فان
مقتضى الذات يطلق على معنيين احدهما ما لا يتخلف عنها بحال وثانيهما بمعنى لو خليت وطبعها لاقتضته
وهو لا ينافي التخلف لعارض والمراد ههنا المعنى الاخير فان النفل من حيث ذاته يقتضي عدم الاثم
بتركه مطلقا لكن لعارض الشروع يتخلف هذا العارض عنه ويكون تركه لا الى خلف وقضاء مفضيا
الى الاثم على انه منقوض بالانقلاب في العناصر يعني ان الانقلاب على نحوين احدهما مستحيل والآخر
ممكن اما المستحيل فهو ان يبقى الذات ومع ذلك يصير ذاتا اخرى كالماء مع بقاء حقيقته يصير هواء
واما الممكن فهو ان ينعدم الذات ويوجد بدلها ذات اخرى كالماء اذا صار هواء فههنا الانقلاب
من هذا القبيل فذات النفل لا يوجب تركه الاثم ثم بسبب الشروع بطلت تلك الحقيقة وصارت حقيقة
اخرى في نظر الشارع فان قيل لما انقلبت حقيقة النفل بالشروع الى الواجب فليكن فيه اداء
ثواب الواجب مع انه ليس الا ثواب النفل اتفاقا يقال وانما لم يكن ثواب واجب لان العبرة
للابتداء انتهت يعني ان مقتضى الانقلاب وان كان ما ذكر المعترض لكن لما كان العبرة للابتداء
وفي الابتداء كان تركه صحيحا فعند الشروع وان انقلب الى الوجوب ولكن لا يلزم ان يكون واجبا
بالذات وليعلم ان الانقلاب فيما نحن فيه لو كان كانقلاب الماء هواء لاوجب انعدام الماهية النوعية للنفل
وحدوث الماهية النوعية للواجب فعلى هذا يصير بعد الانقلاب واجبا لذاته فلا يكون واجبا بالعرض فلو كان
واجبا بالعرض لكانت حقيقته باقية كما كانت من قبل اذ لا معنى الانقلاب الحقيقة بالوجوب العرضي
فالحق في الجواب ما قال المص اولا ثم استدل المص على المذهب المختار بقوله لنا الجواز بان التخيير

في النفل ابتداء بين الفعل والترك لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره اي التخيير فلجواز ان
يكون النفل حال الابتداء على التخيير وفي حال البقاء على الوجوب كما ان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار
بل يجب اداؤه فظهر ضعف ما قال الشافعي ان مقتضى النفل التخيير ولو وجب لم يكن مخيرا والوقوع بالنهي
عن ابطال العمل قال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وليس المراد ببطلان الاعمال الابطال ثم انها المقصودة
منها واطلاق انعدام الشيء بعد الوجود كما يكون على رفع وجوده كذلك يكون على رفع ثمراته المقصودة منه كما
يقال قد بطل سعيك وجهدك وبالجملة ليس المراد رفع الوجود بل رفع الثمرات وهذا المعنى للابطال شائع ذائع
الا تمام فلزم القضاء بالافساد لان ما وجب يبقى مضمونا بعد الفوت بالمثل الا اذا قام دليل على خلافه
كما في العيدين والجمعة والاضحية مسئلة الحكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء
او تخييرا والمراد بالحكم الحكم التكليفي دون الوضعي وهي ما تغير من عسر الى يسر لعذر وهو عبارة عن حكم جاء
فيه اليسر من بعد العسر تسهيلا للعباد وزعم بعضهم ان الرخصة قسم من خطاب الوضع وزيفه المص في الحاشية
بقوله فيه رد على من جعل الرخصة قسما من خطاب الوضع وذلك لان منها ما يكون واجبا ومندوبا
ومباحا وهي من اقسام الحكم التكليفي لا الوضعي وفيه ما فيه انتهت لعل وجهه ان المنقسم اليها
انما هو مصداق الرخصة وهو من الخطاب التكليفي بلا ريب والكلام في نفس مفهومها التي هي عبارة عن
تغير الحكم من عسر الى يسر فهي من الاحكام الوضعية وهي اربعة انواع بالاستقراء الاول ما استبيح مع
قيام المحرم وقيام حكمه كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فهو باق على
حرمته ولم يرتفع دليل حرمته ولا نسخ حكمه لكن الشارع جعل المكره بفضله ورحمته معذورا في اجرائها وعفا عنه
وفيه العزيمة اولى ولذا لو اكره رجل على اجراء كلمة الكفر على اللسان ولم يجر على لسانه وصبر حتى قتل يكون
ماجورا لامتثاله ما امر الشارع به وبذل نفسه في اقامة حق الشرع كما قال ولو مات كان مجاهدا قال
في الحاشية وما في المختصر ان الرخصة هو المشروع بعذر مع قيام المحرم لولا العذر ففيه
انه ينقض كما في التحرير بامتناع صبر المكره على اجراء كلمة الكفر حتى يقتل لحرمة
قتل النفس بلا مبيح مع ان الثابت على ما رواه الائمة في خبيب رضي الله عنه بخلاف ذلك انتهت
قيل وجه الاقتضاء ان كلمة لولا المذكور في كلام المختصر يدل على ان المحرم لم يبق مع العذر فحاصله لم يوجد حرمة
لم يوجد مبيح القتل الا ان يقال ان الحرمة المفقودة من المحرم يراد به ما لا يعمل بها معاملة المباح في العذر

الشرعية فانما خطاب الشارع بالتخيير والاباحة الاصلية ليست بخطاب ولذلك قالوا انها ليست
بقابلة للنسخ فالافعال قبل ورود البعث مباحة باباحة اصلية بمعنى انها لا حرج في فعلها وتركها فان اريد
بها اذن الشارع بان ما لا يرد فيه الخطاب بالايجاب والتحريم ونحوهما فهو ماذون فيه فهذا حكم آخر
فالظاهر ان الاباحة الاصلية نحو آخر من الاحكام ولا نزاع فيه لاحد فجعلها ههنا من الاحكام الشرعية
في غير موضع والمص لم يرتض بهذا فيما ذكر من قبل ولعله انما ذكر ههنا مشايعة للقوم خلافا لبعض المعتزلة
فانهم قالوا ان الحسن والقبح العقليين كاشفان عن ثبوت الحكم الذي هو الخطاب المتعلق بفعل المكلف
فالاباحة الاصلية عندهم ما لا يعلم فيه خصوص خطاب لكن الحسن الثابت فيه في نفس الامر بمعنى عدم
القبح بدلالة العقل مسئلة المباح ليس بجنس للواجب لانهما نوعان للحكم فالحكم جنس لهما وكل
من المباح والواجب حقيقة نوعية مباينة للآخر فان المباح عبارة عن تخيير الشارع في فعله وتركه والواجب
عبارة عما الزم الشارع فعله وطلبه حتما ولا ريب في اندراجهما تحت الحكم الذي هو عبارة عن خطاب الشارع
لفعل المكلف اقتضاء او تخييرا وقيل انه جنس له اي الواجب لان المباح هو الماذون في الفعل
وهو جزء حقيقة الواجب لانه مقيد بقيد زائد وهو انه غير ماذون في تركه والماذون في
الفعل تمام حقيقة المباح والجنس عبارة عما يعم الشيء ويقوم ذلك الشيء عنه وعن امر زائد قلنا لا نسلم ان
ذلك اي الماذون في الفعل تمام حقيقة الواجب بل ذلك جنسه وفصله انه ماذون في تركه بل
هو المتساوي فعلا وتركا وهو ليس جزءا من جنس الواجب اذ لا يجوز تركه كالمباح ولعل النزاع لفظي
فمن جعل المباح قسيم الواجب فسره بالماذون في الفعل والترك ومن جعله جنسا له فسره بالماذون في الفعل
مطلقا مسئلة المباح ليس بواجب خلافا للكعبي فانه ذهب الى ان المباح واجب اي
فرد منه مندرج تحته واحتج بان كل مباح ترك حرام وكل ترك حرام واجب ولو مخيرا ضرورة ان ضد
الحرام واجب ولو تخييرا وذكر كلمة لو اشارة الى ان ضد الحرام لو كان واحدا فهو واجب معينا وان كان
متعددا فهو واجب تخييرا فثبت ان كل مباح واجب ولو مخيرا قلنا في الجواب عن استدلال الصغرى اي
وهو قوله كل مباح ترك حرام ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضي وهو الارادة مثلا
بناء على ان علة الترك عدم علة الوجود فالارادة لما كانت علة لوجود الحرام كان عدمها علة لعدمه فيستند
عدمه الى عدم تلك الارادة فح لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع من

اتيان الحرام ويمتنع الاجتماع معه فان عدم المقتضي كاف في عدم الحرام فيصير وجود المانع لغوا لا مدخل له في
عدم الحرام قال في الحاشية اقول يمكن دفع الاول بانه لا بد في ترك الحرام من احد الامرين
اما عدم المقتضي او وجود المانع فله ان يقرر الدليل هكذا المباح ترك حرام ولو بدلا وكل ترك حرام كان
واجبا ولو مخيرا او فيه ما فيه انتهت وجهه ان العلة بالذات انما هو عدم المقتضي واما المانع فهو علة بالعرض لانه يسبب
اليه عدم المعلول عند وجود المقتضي فلا يكون واجبا ولو بدلا والعدم ليس بشيء فلا يكون فعلا مطلوبا فلا يصلح لكونه واجبا
ولو مخيرا قال بعض الاكابر في الحق ان الواجب ان اراد به الكعبي ما لا بد منه في الشريعة بحيث لو اخل به لوقع
في الاثم فالمباح واجب بالعرض فالحق معه ولا يصح لنا المنازعة معه وان اراد بالواجب فعلا لا بد من المباشرة
به فهو في معرض الخفاء كما في الكتاب واما ثانيا فلان المباح انما يكون تركا له اي للحرام لو قصد
بفعله تركه وذلك لا يلزم ضرورة انه كثيرا ما يفعل الافعال المباحة ولا يخطر بالبال الحرام فضلا عن تركه نعم
لو اراد المكلف الحرام ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون واجبا ونحن نلتزمه وقد يقال المباح
مفوت الحرام البتة لكونه ضدا له سواء قصد به ترك الحرام او لا فلا وجه لمنع الصغرى نعم لو منع الكبرى ويقال لا نسلم
ان كل ترك حرام واجب ولو مخيرا بل القدر المسلم ان كل مفوت للحرام اذا قصد به تفويت الحرام فهو واجب لكان
له وجه وفيه ان هذا الوجوب وجوب بالتبع وقد كان الكلام في الوجوب بالذات فهذا يكون خروجا عن
محل النزاع والزم عليه اي على الكعبي بانه اي وجوب المباح مصادمة للاجماع لان الاجماع منعقد على
ان الفعل ينقسم الى الواجب والمباح فالمباح قسم من الفعل مغاير للواجب لانه واجب والا لما كانت
الاقسام متباينة فاجاب الكعبي انه اي الاجماع بالنظر الى ذات الفعل من غير نظر الى استلزامه
لترك الحرام وهذا اي الوجوب بالنظر الى ما يستلزمه ولا قباحة في كون الشيء مباحا لذاته وواجبا لما
يستلزمه فالمباح هو ذات الفعل والواجب بالذات ما يلزمه من ترك الحرام وانما نسب الوجوب الى
الفعل بالعرض وما قال ابن الحاجب معترضا على الكعبي ان الوجوب يستدعي ترجيح احد الطرفين والمباح
لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه فليس بشيء لما قال المص في الحاشية ومن ههنا ظهر ان ما احتج به ابن الحاجب على
الكعبي ان الامر طلب يستلزم ترجيح المامور به والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه فلا يكون
مامورا به ففيه بحث لانه ان اراد التساوي لذاته فمسلم لكن لا نسلم انه فلا يكون مامورا به وان اراد
من كل الوجوه فممنوع انتهت وبهذا ظهر ان كون الوجوب والاباحة متنافيين لا يصادم مذهب الكعبي ولا ينقض

وجب المصير اليه بالدليل الذي ذكره المخالفون فرده الشيخ ابن الهمام بانه تاويل بعيد بلا دليل ودلائل المخالفين
غير تامة فلا يصار اليها والقائلون بان المندوب مامور به حقيقة قالوا اولا انه طاعة اجماعا والطاعة
فعل المامور به فقد ثبت انه مامور به قلنا في الجواب لا نسلم انه فعل المامور به فقط بل فعل المامور به والمندوب
اليه ايضا وثانيا قالوا ان ارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب والمقسم مشترك
بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الايجاب وامر الندب فيلزم كون المندوب مامورا به قال في الحاشية
لا يخفى ان تقسيم اهل اللغة الى الاقسام المختلفة انما هو للصيغة لا للفظ الامر يعني ان اهل
اللغة قسموا صيغة افعل مثلا الى امر ايجاب وامر ندب ولم يقسموا لفظ الامر اليهما فلا يدل تقسيمهم على كون
لفظ الامر مشتركا بينهما فاين الدليل من المدلول ولو قيل صيغة افعل ولو كان ندبا صيغة امر
بلا ريب فيكون المندوب مامورا به قلنا هي اي كون صيغة افعل امرا وقت كونها للندب اصطلاح
النحو فانه يعم الاباحة على ان الاشتقاق ممنوع اي اشتقاق المامور به من الامر بهذا المعنى غير مسلم
حتى يكون المندوب اليه مامورا به فتدبر انتهت يعني يجوز ان يكون المامور به مشتقا من الامر
بمعنى الايجاب فلا يلزم كون المندوب مامورا به قلنا في جواب الدليل الثاني انهم قسموا ايضا
الامر الى امر تهديد واباحة الى غير ذلك فلو كان التقسيم اليهما موجبا لكون اطلاق الامر عليهما حقيقة
يلزم ان يكون المهدد والمباح مامورين ايضا وهذا النقض والحل ما بين بقوله فهم توسعوا عن حقيقة الامر
يعني ان سلمنا ان اهل اللغة يقسمون الامر بالوجه المذكور لكن التقسيم اليهما ليس على سبيل الحقيقة بل يجوز ان
يكون على سبيل التوسع كما انهم يقسمون الاسد الى الاسد المفترس والى الاسد الرامي فكما توسعوا عن
حقيقة الاسد كذلك توسعوا عن حقيقة الامر فاوردوا التقسيم على سبيل المجاز مسئلة المندوب ليس بتكليف
لانه في سعة من تركه ان شاء فعل وان شاء ترك خلافا للاستاذ ابي اسحق فانه ذهب الى
ان المندوب تكليف لما فيه من رجاء الوصول الى الثواب غير غب النفس اليه وتعب ذاتها لان المندوب
ايضا لا يخلو عن المشقة ومن ثمه ترى الصلحاء تحملونها بل الجبلة الانسانية مجبولة على التكليف للنفع والثواب
واعترض بان المشقة انما هي بالالزام والمراد بالتكليف الالزام ولا ريب في ان لا الزام في المندوب
وفيه ان النزاع على هذا يرجع الى النزاع اللفظي فان انتفاء المشقة بمعنى الالزام لا ينكره الاستاذ
وتحقق المشقة بمعنى الرغبة الى الثواب لا ينكره الجمهور وهذا ضروري فكيف يجعل مسئلة العلم الا ان يقال

انما جعل مسئلة لازالة الاشتباه ولعله اي الاستاذ اراد وجوب اعتقاد الندبية ولا ريب في
كونه تكليفا ولهذا جعل المباح تكليفا لان اعتقاد اباحته واجب لكن ذلك حكم اخر لا ينكره الجمهور
ايضا ولو جعل نفس خطاب الشرع سواء كان بالواجب او بالندب او الاباحة او الحرمة او الكراهة
تكليفا لم يبعد فافهم قال في الحاشية لانه حاصر يعني ان جعل نفس الخطاب تكليفا ليس ببعيد لانه
مانع عن ان يتعدا لا التعقول ولو بالكسب عقلا او فعلا او قولا ولا يخفى ان فيه كلفة ومشقة
على صاحبه بالراي كما قال عمر عند تقبل الحجر الاسود لولا هذا لقضينا فيه براينا ولولا رايت
ان قبلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قبلتك وهذا انتهت قال بعض الاكابر انه بعيد والا لزم
ان تكون القصص القرانية كذلك وليس بتكليف البتة واجيب عنه تارة بان المراد بخطاب الشرع خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال العباد اقتضاء او تخييرا والقصص ليست خطابا بهذا المعنى فلا نقض بها وتارة
بانها ايضا تكليف من حيث التذكر واستنباط الاحكام الشرعية التي لم يرد عليها النسخ وح لا حاجة
الى التخصيص مسئلة المكروه كراهة التنزيه كالمندوب نهي ولا تكليف واما كراهة التحريم
فهي تكليف بالاتفاق ومرجع كراهة التنزيه ترك الاولى قال في الحاشية وذلك بادني تصرف
اما لنا فاولا ان النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وهو لا تفعل وذلك القول حقيقة
في التحريم فقط وثانيا لو كان منهيا لكان فعله معصية لانها بفعل المنهي عنه في
الممنوعات واما لهم فاولا ان ترك المكروه طاعة والطاعة بترك
المنهي عنه في مطلوب الترك وثانيا تقسيم اهل اللغة الى نهي تحريم ونهي تنزيه انتهت والدليل للجمهور
على نفي التكليف انه لا كلفة فيه فانه في سعة الترك والمباشرة وللاستاذ ان وجوب اعتقاد الكراهة تكليف
او نفس الخطاب تكليف والاختلاف مثل الاختلاف في المندوب بلا تفاوت
وقد سبق مسئلة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييرا بين الفعل والترك وكل ما هو خطاب الشرع
بالاقتضاء او التخيير فهو حكم شرعي وهذه المسئلة وان كانت مفهومة مما سبق في باب الحسن والقبح لكن لما كان
قد يطلق الاباحة على الاباحة الاصلية وهي ليست بحكم شرعي تعرض المص لها وقال والاباحة الاصلية
نوع منه لان ما عدم فيه المدرك الشرعي لا حرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي لحكم
الشارع بالتخيير فهي لا تكون الا بعد الشرع قال بعض الاكابر الاباحة الاصلية التي يقولون بها ليست من الاباحة

كان الانسان معدوما وكلما كان الانسان معدوما كان عمرو معدوما والنتيجة اعني قولنا كلما كان زيد معدوما كان عمرو معدوما كاذبة قطعا ووجه الدفع ان اللازم من عدم الفرد عدم الطبيعة في الجملة والملزوم لعدم الافراد هو عدمها بالكلية فتامل انتهت ۞ الثالث ان يتعلق الترك بالمجموع فيفيد عدم الاجتماع وذلك فيما كان العطف فيه باو نحو لا تاكل السمك واللبن وفيه ان هذا النحو من الترك ترك الاجتماع فلا معنى بعده من انحاء ترك احد اشياء ۞ والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بان يكون ترك هذا او ذاك لا المتروك يعني لا يكون المتروك مبهما الا باعتبار كون الترك مبهما ۞ وذلك اذا كان العطف باو والمقصود من هذا النحو عدم الجمع نحو لا تاكل السمك واللبن والاظهر انه من عطف الجملة على الجملة فيقدر الفعل في المعطوف بعد او ففي قوله لا تاكل السمك او لا تاكل اللبن المقصود منع الجمع وهو يتصور باحد الانحاء المذكورة لا ان يتعلق التحريم بالمجموع بما هو المجموع وبالجملة المقصود منع الجمع وهو يتصور بعدم الجميع وبعدم واحد فما قال ذلك الفاضل ليس لما ينبغي والحق ما قال بعض الاعاظم ان مآل المعاني الثلثة الاخيرة واحد وانما الفرق في الطريق لان المقصود في الكل منع الجمع ومع ذلك المعنيان الاخيران ليسا بمتعارفين اذ الطبائع وان كانت مرآة للافراد لكنها في حكم النكرة المنفية وهي تفيد العموم وانما المتعارف المعنى الاول فهذا ما ينبغي ان يحقق المقام ۞ مسئلة المندوب هل هو مامور به فعند الحنفية لا ۞ اعلم ان الخلاف في ان لفظ الامر المركب من الحروف الثلثة هل يستعمل في الندب حقيقة ام لا فينبغي ان يجعل مسئلة علحدة وما ذكر في مبحث الامر هو ان صيغة الامر في اي من الوجوب والندب والاباحة حقيقة فما قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح ان هذا الخلاف مبني على ان الامر حقيقة للايجاب او القدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغي ان يجعل هذا مسئلة برأسها ليس بشئ اذا عرفت هذا فاعلم ان الحنفية قالوا المندوب لا يكون مامورا به الا مجازا اي ليس الندب مدلول الامر حقيقة بل انما يدل عليه مجازا ۞ قيل في شرح المختصر عن المحققين نعم ان المندوب مامور به حقيقة كالواجب ۞ لنا ان الامر حقيقة في القول المخصوص فقط كافعل فح ذلك القول المخصوص حقيقة في الايجاب فقط فيكون لفظ الامر ايضا حقيقة في الايجاب واورد عليه بان نظم الدليل بهذا الطريق خارج عن نظم الحجة وان ارجع الى قياس المساواة بان يقال لفظ الامر موضوع لافعل فقط وافعل موضوع للايجاب فقط فالايجاب موضوع لما وضع له لفظ الامر وكل موضوع لما وضع له

لفظ الامر يكون موضوعا له لذلك اللفظ يقال لا نسلم صدق المقدمة الاجنبية قال المورد الاولى في تقريره ان يقال ان صيغ المفعول انما يطلق حقيقة على ما تعلق به معنى المبدء لكن فلفظ الامر لا يطلق حقيقة الا على ما تعلق به معنى لفظ الامر حقيقة اي افعل حقيقة وليس المتعلق بالفتح الا الفعل الموجب دون المندوب فلا يكون مامورا به وهذا يرجع الى الشكل الاول البديهي الانتاج بان يقال ان الفعل الموجب ينحصر فيه تعلق معنى لفظ الامر وكلما ينحصر فيه تعلق معنى لفظ الامر فهو المامور به فقط فلا يكون المندوب مامورا به لكن بقي شئ وهو ان لفظ الامر حقيقة في افعل وهذه الصيغة قد يستعمل على سبيل الحقيقة في الايجاب وعلى سبيل المجاز في الندب وعلى الثاني لا يلزم ان يكون معنى مجازيا للفظ الامر بل يجوز ان يكون لفظ الامر موضوعا لتلك الصيغة اعم من ان يكون مستعملا في معناه الحقيقي او المجازي كلفظ الجملة معناه ضرب زيد عمرا سواء كانت هذه الالفاظ مستعملة في معناه الحقيقي او المجازي وكلفظ الفاتحة الموضوع للقول المخصوص سواء كان القول مستعملا في معناه الحقيقي او المجازي وح يقال ان صغرى القياس وهي ان الفعل الموجب ينحصر فيه تعلق معنى لفظ الامر اي افعل اما ان يراد به تعلقه من حيث المعنى الاعم الشامل للحقيقي اي الوجوب والمجازي الذي هو الندب فالصغرى ممنوعة فان افعل من حيث المعنى المجازي يتعلق بالمندوب واما ان يراد به تعلقه من حيث المعنى الحقيقي فلا بد ان يعتبر هذا القيد في موضوع الكبرى ليتكرر الحد الاوسط فيكون حاصل الكبرى ان كلما ينحصر فيه تعلق معنى افعل حقيقة هو المامور به فقط وفيه منع ايضا فان الامر يجوز ان يكون موضوعا لافعل اعم من ان يكون مستعملا في الوجوب او الندب فيكون المندوب ايضا ما تعلق به معنى الامر فيكون مامورا به وايضا لو كان المندوب مامورا به لكان تركه معصية لانها مخالفة الامر ومخالفة الامر معصية كما ستعرف في مبحث الامر ولما صح قوله عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء لانه عليه الصلوة والسلام ندبهم اليه اي الى السواك فمقتضى هذا الحديث انعدام الامر بالسواك ولو كان المندوب مامورا لم يصح كون السواك مندوبا مع انه عليه الصلوة والسلام ندب الامة الى السواك والحاصل انه لو كان المندوب مامورا لكان السواك ايضا كذلك فلا يصح لامرتهم اذ فحواه ان مخالفة المشقة موجبة لانعدام الامر بالسواك مع كونه مامورا به وهو مستلزم لاجتماع النقيضين اعني كون السواك مامورا به وغير مامور به وما قيل ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فيحمل الامر المطلق المذكور في الوجه الثاني والثالث على الفرد الكامل ليس بشئ فان القول بالانصراف تجوز فلا يصار اليه وما قال ابن الحاجب وغيره ان المجاز وان كان خلاف الاصل لكن

لان التكليف المذكور مستلزم لاجتماع النقيضين لان الخروج المذكور حسن لذاته بالنظر الى انه تفريغ لملك
الغير فيكون مكلفا به وقبيح لذاته ايضا بالنظر الى كونه اشتغالا بملك الغير ولما كان كلاهما بالنظر الى ذاته
يلزم ان يكون فعل واحد بالنظر الى ذاته مكلفا به ومنهيا عنه قال بعض الاكابر (ق) لابي هاشم ان تقول
لانم انه تكليف بالمحال فان الاشتغال بملك الغير امر والتفريغ امر آخر وهو قد يكون بالنافذين وقبل
الاقدام قد يكون مع الغصب وقد يكون مع التفريغ فبينهما عموم من وجه فاجتماع الحسن والقبح امر
اتفاقي فمثله مثل الصلوة في الارض المغصوبة ثم قال فالاصلح ان يقال ان حرمة الغصب بحق
المالك وهو راض دلالة فانه يرتضي تفريغ ارضه وازالة يده الباطلة وذلك لا يتصور الا بالخروج
وانه من قبيل الرخصة مع قيام المحرم قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي التفريغ مع عدم
الخروج تكليف بما ليس في وسع البشر فهو من قبيل اجراء كلمة الكفر مع الاكراه وقد يقال من قبل
ابي هاشم ان الخروج حركة والحركة اخذ وترك فالخروج من جهة الترك واجب ومن جهة الاخذ حرام والمراد
بالاخذ ههنا ملاقات جزء وبالترك سلبها وذلك لان المسافة عندهم مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى
فاذا اخذ الغاصب في الخروج فقد يزول ملاقاته بجزء وتحصل ملاقاته بالآخر وبين زوال ملاقاته بجزء
وحصول ملاقاته بجزء آخر عموم وخصوص من وجه بحسب التحقق فان زوال ملاقات المبدء مثلا قد يكون
بحصول ملاقات جزء ثان وقد يكون بزوال الموضوع وكذلك حصول ملاقات الجزء الثاني قد يكون
بزوال ملاقات الجزء الاول وقد يتصور بدونه بان يحدث الموضوع معها اذ المراد بالزوال هو العدم الطارئ
دون السلب المحض ففي توسط المتحرك بين المبدء والمنتهى للمتحرك اخذ وترك بالمعنيين المذكورين وبينهما
عموم وخصوص من وجه وهذا هو مراد ابي هاشم فتخطئة المصنف خطاء واستصحاب المعصية في هذا الخروج
حتى يفرغ زجرا للمكلف عن ارتكاب هذا الامر الشنيع كما ذهب اليه امام الحرمين من ان هذا الخروج عبادة
وانما يقال انه يعصي ليزجر عن مثل هذا الفعل ليس ببعيد وزعم ابن الحاجب انه بعيد اذ لا معصية الا
بفعل منهي عنه او ترك مامور به وليس هناك احدهما وجه عدم البعد ان معصية الغصب باق وقت
الخروج وهذا القدر ليس ببعيد اذ دوام المعصية قد يكون بغير فعل منهي عنه او ترك مامور به كالزجر مثلا
وقد يكون لفعل سبب عن معصية والحق ان التوبة ماحية للذنوب والخروج عن الارض المغصوبة
بنية التفريغ توبة والله يقبل التوبة عن عباده هذا مسئلة يجي تحريم احد اشياء من الاشياء المعلومة

كايجابه اي كايجاب احد الاشياء كما سبق في الواجب المخير فهناك اي في ايجاب احد الاشياء المقصود منع الخلو
عن الجميع مع الاتيان باي واحد كان وههنا منع الجمع سواء كان الامتناع عن الجميع او عن واحد منها
فقط اذ يمتنع الجمع على التقديرين وفيها ما تقدم دليلا واختلافا من ان الواجب هو الكل او البعض المعين
او واحد غير معين ففي هذه المسئلة وقع الاختلاف في ان الحرام الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه واعلم
انه قال الفاضل مرزاجان في حواشي شرح المختصر تعلق الوجوب بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها معقول
لان المقصود في الوجوب هو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي يحصل المقصود بوجود
اي فرد كان اذ يكفي بوجود الطبيعة وجود فرد ما منها اي فرد كان والمقصود في التحريم هو ترك الفعل الحرام
فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بترك هذا المفهوم وعدم الطبيعة الكلية انما يكون بعدم
جميع افرادها فالحق ان يقال ان التحريم يتعلق بالمجموع من حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاتيان
به اصلا وليس متعلقا بذلك المفهوم اذ يجوز الاتيان في ضمن كل فرد بدلا والمصنف اراد التحقيق بحيث يندفع به
ما قال الفاضل المذكور فقال اعلم ان تعلق الترك باحد اشياء يصح على انحاء احدها ان يتعلق بمفهوم احدها
فيفيد التعميم فلا يجوز اتيان واحد لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد حتى لا تتحقق منهم تما
اي الكف اي لا تتحقق فرد من افرادها ايما كان فالترك متعلق بمفهوم احد اشياء من حيث التعميم فيفيد الترك
الكلي كما هو شان موضوع القضية الطبيعية عند اهل الميزان وانتفاؤها انما يكون بانتفاء جميع الافراد والثاني
ان يتعلق الترك بما صدق عليه مفهوم احدها من حيث هو مع قطع النظر عن التعميم فيكون هذا المفهوم مرآة
وعنوانا لما صدق عليه اي واحد منها كان لا بان يكون هذا المفهوم ماخوذا مع التعميم كما هو شان القضية
المهملة القدمائية فيفيد اما عدم هذا او عدم ذلك ويتعلق الترك بمفهوم احدها بالعرض
بناء على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فلا يفيد هذا النحو من الترك عموم السلب بل
انما يفيد سلب العموم قال في الحاشية فيه اي في قوله كلما اتصف آه اشارة الى دفع ما يمكن
ان يقال انه يلزم من لزوم اتصاف الطبيعة لاتصاف الفرد صدق قولنا كلما كان
زيد معدوما كان الانسان معدوما اذ اتصاف زيد بالعدم يستلزم اتصاف الانسان بالعدم وكذا يلزم
من لزوم انعدام الافراد لانعدام الطبيعة صدق قولنا كلما كان الانسان معدوما كان
عمرو معدوما مع كذب النتيجة اللازمة من المقدمتين اذ يحصل من المقدمتين قياس هكذا كلما كان زيد معدوما

جہتی الوجوب والحرمۃ اعم واخص اجتماع الحسن والقبح فی الحقیقۃ المتحصلۃ وہی الاخص

فی العموم من وجہ حقیقتان متباینتان غیر متحصلۃ احدہما بالاخری فتامل قال فی الحاشیۃ

فیہ اشارۃ الی انہ انما یتم لو کان الوصف العام والخاص کالمضاف والمطلق والا فلا

ہذا یعنی ان اتحاد الجعل فی العام والخاص انما یکون علی تقدیر کون العام ذاتیا للخاص واما علی

تقدیر کونہ عرضیا فلا تحصل احدہما بالآخر ولا تعلق بہما جعل واحد ولا نسلم ان الوصفین فیما نحن فیہ احدہما

ذاتی للآخر حتی یلزم من ایجاب احدہما ایجاب الآخر ومن تحریم احدہما تحریم الآخر ثم اقول اذا کان

اللزوم ولو من احد الجانبین لزم المحذور یعنی اذا کان العام لازما للخاص والخاص لا یوجد بدون العام

فیلزم المحذور فانہ وان لم یلزم اجتماع الضدین لکن یلزم تکلیف المحال لان الدائمۃ نقیض المطلقۃ العامۃ

انتہت یعنی ان الحرمۃ تقتضی الاحتراز والاجتناب دائما والوجوب یقتضی الاتیان بالفعل وقد ثبت فی محلہ

ان الدائمۃ والمطلقۃ العامۃ تتنافیان فعلی تقدیر کون جہتی الوجوب والحرمۃ عرضیین لا ریب ان الصوم

العام لازم للصوم الاخص وہو صوم یوم النحر وہو حرام دائما والصوم المطلق علی تقدیر کونہ واجبا یقتضی الاتیان

بالفعل والدائمۃ والمطلقۃ متناقضان فالتکلیف بالصوم فی یوم النحر یستلزم اجتماع النقیضین وہو تکلیف بالمحال

ویرد علیہ اولا ان التکلیف بالمحال انما یلزم لو کلف بالنقیضین وہو ممنوع فان التکلیف بالعام من حیث

ہو ہو واجتماعہ مع الخصوص امر اتفاقی فلا یلزم التکلیف بالخاص حتی یلزم طلب النقیضین فالمطلوب

بالایجاب ہو الاعم بما ہو کذلک وبالحرمۃ الخاص بما ہو خاص فلا استحالۃ وثانیا ان ما ذکر انما یفید لو کانت

الجہتان فیما نحن فیہ اعم واخص مطلقا وہو ممنوع بل بینہما عموم وخصوص من وجہ ضرورۃ ان جہۃ الوجوب

کونہ منذورا وجہۃ الحرمۃ الاعراض عن ضیافۃ اللہ تعالی والتفارق بینہما بین وان اجتمعا فی بعض المواد

فلا یکون للتخصیص فائدۃ ولنا ایضا علی المذہب المختار انہ لو لم یصح اجتماع الوجوب والحرمۃ فی شیء واحد

لما ثبتت صلوۃ مکروہۃ والتالی باطل لان الصلوۃ التی ادیت مع الفرائض والواجبات مع ترک

بعض السنن صحیحۃ قطعا ومن افراد الواجب مع کونہا مکروہۃ وجہ الملازمۃ ما بینہ بقولہ لان الاحکام

متضادۃ حکما ان الوجوب والحرمۃ متضادان کذلک الوجوب والکراہۃ ایضا متضادان فیمتنع اجتماعہما

فی نوع واحد فلا توجد صلوۃ تکون واجبۃ ومندوبۃ مثلا والتالی باطل فالمقدم مثلہ ولا لکن یعنی الصلوۃ

واحدا فعلی تقدیر کونہا مکروہۃ یلزم اجتماع الوجوب والکراہۃ فیہا فان المکروہ انما ہو الفعل

وان کانت الکراہۃ لاجل الوصف یعنی ان المکروہ انما ہو الفعل الواجب وان کانت الکراہۃ فی

ذلک الفعل کالصلوۃ لاجل الوصف کترک السنن فلا فرق بین نہی التحریم والتنزیہ فی امتناع جمعہما فی نوع

واحد من جہۃ واحدۃ وصحۃ اجتماعہما من جہتین فالصلوۃ واجبۃ بذاتہا ومکروہۃ ببعض اوصافہا وہو کونہا

متروکۃ السنن کما ان الصلوۃ واجبۃ بذاتہا وحرام باعتبار کونہا مشغولۃ بملک الغیر بغیر اذنہ فتدبر

قال فی الحاشیۃ فیہ اشارۃ الی رد ما قیل فی حواشی مرزا جان علی شرح المختصر ان نہی

التحریم ظاہر فی البطلان فانہ ینصرف الی الذات غالبا بخلاف نہی الکراہۃ فانہ یرجع

الی الوصف غالبا لان الکلام فی الجواز العقلی فاذا جاز الوجوب مع الکراہۃ

لتعدد الجہات فلیجز مع الحرمۃ لانہما سواء فی التضاد وان کان احدہما غالبا علی الآخر فی رجوعہ

الی الذات ولیس الکلام فی الغالبیۃ والمغلوبیۃ بل وضع المسئلۃ فی انہ اذا فرض تعدد الجہۃ فہل یجوز الاجتماع ام لا

انتہت اعلم ان التحقیق ان الصلوۃ ہی الکون مع الشرائط فالصلوۃ المکروہۃ ان کان متعلق الکراہۃ

والوجوب فیہا ہو الکون بلا تعدد لم یصح وان کان مع التعدد فلا یتعدی النہی من احدہما

الی الآخر ولیس فیہ نزاع انما النزاع فی الواحد بالشخص بان یکون ہو موصوفا بالوجوب والحرمۃ واستدل

علی المختار بانہ لو لم یصح اجتماع الوجوب والحرمۃ فی الواحد بالنوع لما سقط التکلیف بفعل ما اجتمعا

فیہ مع انہ قال القاضی قد سقط اجماعا وجہ الملازمۃ ان الفعل المکلف بہ صحیح جائز عند الشرع وارد

الاستدلال بمنع تحقق الاجماع اذ لو کان لعرفہ احمد فانہ اعظم شانا من القاضی وما قیل انہ یجوز ان یکون

بعد احمد فکیف یعرفہ احمد لیس بشیء لما فی شرح الشرح ان الاجماع بعدہ معلوم الانتفاء

ثم ہہنا کلام وہو ان الغاصب اذا تاب واراد الخروج عن الارض المغصوبۃ فہذا الخروج واجب

وحرام مع قطع النظر عن تعدد الجہات اذ الخروج عنہا لا یحصل بدون قطع المسافۃ والتصرف فیہا فیکون

واجبا وحراما معا واجاب عنہ ابو ہاشم بان الخروج المذکور لہ جہتان جہۃ التفریغ فیکون من ہذہ الجہۃ

واجبا وجہۃ الاشتغال ومن ہذہ الجہۃ یکون حراما فالوجوب والحرمۃ مجتمعان من جہتین وزیفہ المص

بقولہ ثم ادعاء جہتی التفریغ والخروج عنہا فیتعلقان ای الوجوب والحرمۃ بہ ای بالخروج

من خطاء ابی ہاشم کیف ویلزم ح تکلیف المحال ضرورۃ ان الخروج عبارۃ عن نقل الاقدام وہو اشتغال

بملک الغیر فیکون واجبا وحراما فیلزم التکلیف بالنقیضین وہو تکلیف بالمحال بل یلزم التکلیف المحال

عن صوم يوم النحر ممنوع فانا نلتزم ان من نذر صوم هذا اليوم اذا اتى به فيه يكون صومه صحيحا فعندنا يخرج
عن العهدة بالصيام فيه وهذا غير متصور بدون الصحة فالصوم من حيث هو صوم صحيح مأمور به فيكون واجبا
وانما جاءت الحرمة بالوقوع في يوم النحر لمورد الايجاب والحرمة تختلف بالاعتبار ولو سلم التخلف كما
هو مذهب الشافعي فهو لمانع وهو النهي الدال على فساد الصيام فيه بخلاف
النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوٰة اذ لم يقع النهي صريحا في وقوع الصلوٰة فيه كما وقع
في الصوم في يوم النحر بقي ههنا كلام وهو انه قد ورد النهي عن الصوم في يوم النحر وهو المنذور فلزم اجتماع
الوجوب والحرمة في شيء واحد فينبغي ان لا يصح النذر ولا يخرج عن العهدة والجواب ان النهي عنه انما هو لكونه اعراضا عن
ضيافة الله تعالى وهو شيء آخر والمنذور انما هو الصوم وقد قال الله تعالى وليوفوا نذورهم وهو مطلق فيصح الايفاء
غاية الامر انه يلزم المعصية للمجاور وهو غير ضار وبالجملة الشارع لما حكم بالاكل والشرب في يوم النحر فالاعراض
عنه باتيان الصوم فيه يكون اعراضا عن حكم الشارع فيكون معصية وحراما لكن حكم بالكفارة في
نذر المعصية ودال على انعقاد النذر فالنذر في يوم النحر بما هو صوم ليس بمعصية فيكون صحيحا وانما جاء العصيان
بالتقييد فافهم فالجواب عن النقض بتخصيص الدعوى اي دعوى اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد
باعتبارين بما كان بينهما عموم من وجه اذ على هذا التقدير يمكن انفكاك احدهما عن الآخر واما مادة النقض
فليست كذلك فان الصوم اعم مطلقا من صوم يوم النحر فلا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فكيف
يصح القول بكون متعلق الوجوب والحرمة شيئا واحدا من جهتين واما الصلوٰة والغصب فبينهما عموم من وجه
فيصح ان يتحقق احدهما دون الآخر فيصح الوجوب والحرمة بالنظر اليهما لا يدفع النقض عن عموم الدليل
يعني ان النقض وارد على الدليل دون الدعوى والدليل عام فلا يجدي تخصيص الدعوى نفعا قال في
الحاشية اجاب ابن الحاجب وغيره عن النقض بصيام يوم النحر بان النزاع فيما يمكن
انفكاك كل من الجهتين عن الآخر وههنا ليس كذلك بناء على ان المضاف لا ينفك
عن المطلق ودفعه بانه لا ينفع لان الدليل عام فان مداره على انه لا مانع الا لزوم اجتماع
المتضادين وعند تغاير الجهة لا يلزم ذا المحل لكل جهة كان محلا لاحدهما دون الآخر فتغاير المحل اعتبارا انتهى اما قال الفاضل
ميرزا جان في حواشيه على شرح مختصر الاصول وحاصله انه لا ريب في ان الدليل المذكور كما يجري فيما ينفك
الجهتان فيه كما في العموم من وجه كذلك يجري فيما يصح الانفكاك من جانب واحد كما في العموم المطلق وههنا

الثاني متحقق قطعا لجواز انفكاك مطلق الصوم عن خصوصية كونه في يوم النحر وان لم يجز انفكاك صوم النحر عن مطلق
الصوم بل الدليل يجري فيما اذا لم ينفك الجهتان فيه اصلا لكن لا نزاع عن جريان مقتضى الدليل واما ههنا فلا مانع
اصلا واذا كان الدليل عاما فيرد النقض عليه وتخصيص الدعوى غير مجد اقول هذا ايراد آخر على ابن الحاجب
المخصص للدعوى سواء كان الدليل عاما اولا اذ يرد النقض بان في صوم يوم النحر جهتين كونه وفاء
للنذر وكونه في يوم النحر وبينهما عموم من وجه لم ينفع التخصيص اصلا فيكون صحيحا بالنظر الى الاول وفاسدا
بالنظر الى الثاني فتغاير متعلق الوجوب والحرمة بحسب الاعتبارين ههنا ايضا لانه حينئذ يكون كالصلوٰة
في الدار المغصوبة فلا وجه للحكم باجتماعهما فيها دون صوم يوم النحر فلا جواب الا بالالتزام او بابداء
المانع فتدبر انتهت والحاصل ان مقتضى الدليل الذي ذكرنا تجويز صحة صوم يوم النحر اذا لم يوجد مانع وقد
وجد فيه المانع وهو نهي الشارع عن الصوم فيه فهذا هو المانع عن العمل بالدليل الذي دل على الجواز
بخلاف الصلوٰة في الارض المغصوبة اذ لم يرد النهي عن الصلوٰة فيها واجاب بعض الشراح بالتخصيص بما
يكون الجهتان اللتان بينهما عموم وخصوص من وجه من الموجودات الخارجية كالصلوٰة والغصب الذي
هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا شك ان التصرف المذكور والصلوٰة المذكورة من الموجودات
الخارجية بخلاف الوفاء بالنذر فانه معنى انتزاعي صرف والصوم في يوم النحر فانه عدمي فان قلت ان
المحسوسات وهي الاشخاص وان كانت موجودات خارجية لكن الجهتين المذكورتين من الطبائع الكلية
وهي غير موجودة في الخارج قلت انما اردنا بكون الجهات من الموجودات الخارجية كون اشخاصها كذلك
ولا شك ان تشخص الصلوٰة وتشخص التصرف من المحسوسات فيكون من الموجودات الخارجية والوفاء الخاص والصوم
الخاص لا نسلم كونه من الموجودات الخارجية وانت تعلم ان هذا الجواب في غاية الوهن والسخافة اما اولا فلانه
تخصيص بعد تخصيص ودلالة الدليل على التخصيص الثاني في حيز المنع كيف ويلزم على هذا خروج كثير
من الاحكام الشرعية واما ثانيا فلانا لا نسلم ان طبيعة الصلوٰة وطبيعة الغصب موجودتان في الخارج
ولو سلم فالاداء بالنذر والصوم والصلوٰة سواسية واما ثالثا فلان وجود الاشخاص في الخارج في القبيلتين
على السواء ولا معنى لانكار وجود الاشخاص في الثاني دون الاول واما رابعا فلان لقائل ان يقول
الوجود بحسب المنشأ كاف الا ان يقال العام مطلقا والعام من وجه مفترقان بان العام مطلقا
لا حقيقة له في التحصل الا حقيقة الخاص لاتحاد الجعل والوجود فيلزم على تقدير كون

لا یمنع صحة الصلوة وقال القاضی ابو بکر الباقلانی لا یصح وما یسقط به الطلب واستبعده

الامام الرازی فان سقوط الطلب اما ان یکون بالامتثال او النسخ ولا ریب فی انتفائهما وقد یقال فی دفع استبعاد الامام ان سفر المعصیة حرام ویثبت به رخصة الاسقاط وفیه ان رخصة الاسقاط فی سفر المعصیة انما هو عند ابی حنیفة واصحابه والامام یستبعد ذلک ایضا فان فی سفر المعصیة لا یسقط الفرض عنده بل الصوم فیه صحیح ولا کلام فی السقوط مع قصد التمکن عن الاداء ولا فی السقوط مع وجود المطلوب اذ لا اصل له فی الشرع وقد یوجه مذهب القاضی بان مراده من عدم صحة الفعل عدم صحته من جانب الشارع وان کان صحیحا فی نفسه وهذا هو الموجب للسقوط وفیه انه حینئذ یرجع نزاعه مع الجمهور الی النزاع اللفظی فان الجمهور ایضا قائلون بفساد القید وصحة المطلق وانما یتصور النزاع لو قال بفساد المطلق ایضا وح سقوط الطلب فی غایة الاستبعاد کما قال الامام وعند احمد بن حنبل

واکثر المتکلمین والجبائی لا یصح الصلوة فی الدار المغصوبة ولا یسقط بها طلب الفرض لنا انه

لا قباحة فی اجتماع الوجوب والحرمة فیهما من جهتین وکون شیء واحد متصفا بصفتین متضادتین

غیر مانع اذ عدم اتحاد المتعلقین للوصفین حقیقة ضرورة ان متعلق الوجوب الصلوة ومتعلق

الحرمة الغصب وانفکاک کل منهما عن الآخر معقول فان الکون فی الحیز وان کان واحدا بالتشخص

یعنی ان مصداق قولنا هذا الصلوة فی الارض المغصوبة هو الکون المخصوص وهو وان کان

واحدا بالتشخص لکنه متعدد باعتبار انه کون من حیث انه صلوة وعبادة لله تعالی وکون من حیث انه غصب فاختلف المتعلقان فمتعلق الوجوب هو الاعتبار الاول ومتعلق الحرمة الاعتبار الثانی فلا یرد ما قیل ان الکون جزء للصلوة الواجبة فیکون واجبا وفی الغصب هو منهی عنه فیلزم اتصاف شخص واحد بالوجوب والحرمة وجه عدم الورود انه انما یتم لو ثبت التضاد بین کون الشیء مامورا به ومنهیا عنه وهو یقتضی اتحاد الجهة ولیس اتحاد الجهة فیما نحن فیه اذ الکون الشخصی فیه اعتباران تعلق به الصحة والوجوب باحدهما والحرمة والبطلان بالآخر قیل فی حواشی الفاضل مرزا جان علی شرح

المختصر النهی عن السکون فی المکان المغصوب یدل علی ان السکون المطلوب فی الامر بالصلوة غیره

یعنی ان السکون فی الدار المغصوبة لما کان منهیا عنه علم ان الکون المعتبر فی الصلوة غیره والا لزم کون شیء واحد مامورا به ومنهیا عنه وزیفه المص بقوله اقول لا دلالة ممنوعة ای دلالة النهی

عن الکون فی الدار المغصوبة علی ان الکون المعتبر فی الصلوة غیره فی حیز المنع فانها فرع التضاد

واذا جوزنا بینهما الاجتماع نظرا الی ان الامر مطلق کما هو حقیقته فاین الدلالة اذ المطلوب بالصلوة نفس الصلوة سواء لم یقترن بجهة النهی اصلا او یقترن من جهة اخری قال فی الحاشیة ومن ههنا یخرج الجواب عما قیل لو قیل ان الامر یستلزم النهی عن ضده والغصب ضد الصلوة لکان بمحل لانا جوزنا الاجتماع فلا تضاد فتدبر انتهت ولا یخفی ان ما ذکره انما یتم لو کان کلام القائل معارضة ولو قرر منعا بان السکون المطلوب فی الامر بالصلوة غیر السکون المنهی وهو السکون فی المکان المغصوب فالقول بان ههنا کونا واحدا یتعلق به الوجوب والحرمة باعتبارین لم فالجواب ان الکون فی الدار المغصوبة فرد من الکون فی المکان مطلقا وهو الذی الامر طالب له وانما یحرم النهی عن الغصب وهو لا یصلح لکونه مفسدا الا اذا دل الدلیل علی الفساد والدلالة علیه فرع التضاد وقد مر ابطاله لاختلاف الحیثیات والجهات فصار کما اذا امر السید عبده بالخیاطة ونهی عن السفر فخاط وسافر فانه مطیع وعاص قطعا لکن لا استحالة فیه لکونه بجهتین مختلفین والحاصل ان الامر بالخیاطة مطلق عن الاقامة والسفر ویصح به الامتثال فی السفر ایضا وانما جاء الحرمة للسفر من النهی فالخیاطة مامورة بها من جهة نفسها ومنهی عنها لعارض السفر المنهی عنه فکذلک الصلوة فی الارض المغصوبة لها جهتان جهة الصلوتیة المطلقة مع قطع النظر عن التخصیص باشتغال ملک الغیر بغیر اذنه فمن هذه الجهة فرد من المامور به وجهة انه تخصصت بالارض المغصوبة وتقیدت به ومن هذه الجهة فرد من المنهی فالنهی راجع الی القید والامر الی الطبیعة المطلقة فلا تضاد فلا یرد ان الصلوة فی الارض المغصوبة مع قطع النظر عن الجهات الاخر اشتغال بملک الغیر بغیر اذنه ولا یخفی ان الصلوة عبارة عن القیام والقعود وهما انما یتصوران باشتغال الارض فالصلوة فی الارض المغصوبة بحسب نفس ذاتها مع قطع النظر عن الجهات الاخر اشتغال بملک الغیر بغیر اذنه اذ القیام والقعود غیر متصور بدون الاشتغال فهی من هذه الجهة غصب وداخل تحت المنهی عنه وهی من هذه الجهة مامور بها ایضا فیلزم کون شیء واحد من جهة واحدة واجبا وحراما والنقض بصیام یوم النحر بانه لو کان تعدد الجهة کافیا فی الصحة لزم صحة صوم یوم النحر لکونه مامورا وقت النذر من حیث کونه صوما ومنهیا عنه من حیث وقوعه یوم النحر مع انه غیر صحیح وهذا النقض مدفوع بان التخلف ای تخلف القاعدة المذکورة

بحسب نوعيه دون السجود وما قيل ان مقصودهم ان الواحد بما هو واحد من دون تغاير الجهات
يستحيل اجتماع الحرمة والوجوب فيه واجتماع الوجوب والحرمة في السجود بجهتين فليس بشيء لانا انما نقول
باجتماع المتضادات في الجنس باعتبار الجهات المتغايرة والحيثيات المختلفة وهي الفصول المنوعة
واما مع قطع النظر عن ذلك فلا نقول به ثم قال المص انما الكلام في الواحد بالنوع باعتبار ماله
من الحيثيات والجهات العرضية المحصلة لافرادها الشخصية وحاصل الكلام انه هل يجوز اجتماع الوجوب
والحرمة فيه باعتبار تلك الجهات ام لا قال في الحاشية هذا اولى من قولهم في الواحد بالتشخص
لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان التشخص بعد الوجود يعني ان التكليف بالخطاب القديم يكون قبل
وجود المامور به وليس قبله الا المهية النوعية والاشخاص انما يتحقق بعد الوجود فلا معنى للتكليف بالاشخاص
بل لا يكون التكليف حقيقة الا بالمهية ولان الحقيقة النوعية المتحصلة لا يجب ولا يحرم الا باعتبارين
بخلاف الواحد بالجنس فان الفصل هناك مقوم ومقسم انتهت يعني ان وجوب النوع عبارة
عن وجوب الاتيان بفرد ما وحرمته عن وجوب الكف عن سائر افراده فلا يمكن اجتماعهما فيه
الا باعتبارين بخلاف المهية الجنسية فان الاختلاف فيها بالفصول المقسمة لها المقومة لانواعها
فوجوبه عبارة عن وجوب نوع وحرمته عن حرمة نوع فيجوز ان تجتمع الحرمة والوجوب فيها بحسب افرادها
النوعية واورد بان الواحد بالنوع والجنس سيان في صورة النزاع اذ عند تغاير الجهات تصور
اجتماع الوجوب والحرمة الا ترى ان الصلوة نوع واحد يجب في وقت ويحرم في وقت نعم عند اتحاد
الجهة لا يتصور الاجتماع فكما جاز في الاول اجتماع الوجوب والحرمة بتغاير الجهات كذلك في الثاني
ايضا وكما يمتنع في الاول الاجتماع من جهة واحدة كذلك في الثاني ايضا فتخصيص محل النزاع بالاول
دون الثاني تحكم محض واجيب بان الجنس مهية مبهمة لا تحصل الا بالفصول سواء كان جنسا منطقيا
او شرعيا فاذا تحصل جنس كالسجود مثلا بفصل كالتعلق بالباري تعالى يكون في هذه المرتبة نوعا
متحصلا مغايرا بالحقيقة للتحصل بفصل آخر كما اذا تعلق بالشمس مثلا فالسجود واحدة جنسية يجب باعتبار
نوع ويحرم باعتبار نوع فمورد الوجوب والحرمة هي المهية الجنسية فاختلاف الجهات في الجنس اظهر
ولذا لم يكن النزاع فيه واما الحقيقة النوعية فلكونها مهية محصلة لا يحتاج الى العوارض الا في التميز
الشخصي فقط لا في تحصلها فاجتماع الوجوب والحرمة فيها مستبعد البتة فالنزاع في الواحد بالنوع

معقول ح في الواحد بالجنس غير معقول واذا كان محل النزاع في الواحد بالنوع فاما ان يتحد فيه اي في
هذا الواحد بالنوع الجهة حقيقة بان يكون شيء واحد واجبا وحراما معا من جهة واحدة او حكما كما اذا التنا
او على تقدير كون الجهتين متلازمتين لا ينفك احدهما عن الآخر فهما في حكم جهة واحدة فذلك مستحيل بل
تكليفه محال وذلك لان التكليف بالوجوب يقتضي جواز فعله عند العقل والتكليف بالحرمة يقتضي عدم
جواز فعله فيلزم الحكم بالنقيضين قال في الحاشية ولهذا لم يجوز بعض من جوز التكليف
بالمحال وذلك لان الايجاب حكم بان الفعل لا يجوز تركه شرعا والتحريم حكم بانه يجوز والحكم
بالنقيضين محال وفيه ما فيه انتهت قيل في وجهه انه لا حكم ههنا اصلا اذ يجوز النسخ المؤبد عند الجمهور فلا يلزم اجتماع
النقيضين ورد بان الاحكام الضمنية المتناقضة للطلب الحتمي وتركه كذلك مفضية الى الاستحالة فانه
يصدق ح في نفس الامر ان الفعل الواحد من جهة واحدة مطلوب وغير مطلوب وهذا اجتماع
النقيضين وان قيل كونه مطلوبا من جهة تعلق الامر به وغير مطلوب من جهة تعلق النهي فلا يكون من
جهة واحدة مطلوبا وغير مطلوب يقال هذا تعدد بجهات تعليلية لا تقييدية وتكثر الحيثيات التعليلية
غير رافع للتناقض وقال بعض الشراح ان التكليف المحال على طريق التوصيف يلزم على مذهب القائلين
بالحسن والقبح الذاتيين بلا مرية فان الفعل الذي اجتمع فيه الوجوب والحرمة من جهة واحدة يكون حسنا
وقبيحا كذلك فيكون ذلك الفعل من جهة واحدة مستحقا للثواب وغير مستحق له فالتكليف المذكور محال
وكذا يكون التكليف محالا على مذهب القائلين بالحسن والقبح الشرعيين غير مجوزين لتكليف المحال فان
الفعل المذكور حينئذ مطلوبا للشارع وغير مطلوب واما على مذهب الجمهور المجوزين لتكليف المحال فلا يكون
التكليف محالا فان التكليف الذي اوجبه الله تعالى بجهة معينة يجوز ان يحرمه بتلك الجهة ابتلاء
لا امتثالا كما انهم يجوزون التكليف بالضدين كذلك الا ان يفرقوا بان المتضادين مع قطع النظر
عن تشريع الشارع كالتبيض والتسود يجوز التكليف به واما المتضادان بحسب تشريع الشارع
كالوجوب والحرمة فلا يجوز التكليف به ولا يخفى ما فيه من التكلف او يتعدد الجهة في الواحد بالنوع
فيجب باحدهما ويحرم بالاخرى كالصلوة في الدار المغصوبة فان فيها جهتين احدهما كونها صلوة
والاخرى كونها في الدار المغصوبة فيجب بالجهة الاولى ويحرم بالجهة الثانية فعند الجمهور يصح
الصلوة في تلك الدار وان كان الآتي بها مستحقا للعقاب وهذا الوجه من استحقاق العقاب

منع الترک فیلزم رفع الجواز الذی تقوم ضرورة ان ارتفاع الفصل المقوم یوجب ارتفاع الجنس قلنا یجب
واعترض علیه المص بقوله قلنا یتقوم بفصل اخر وهو عدم الحرج علی الترک کالجسم النامی
بین تفع نموه فیبقی جمادا قد قال فی الحاشیة یرید ذلک ما ذکره الحکماء فی الکون و
الفساد حیث قالوا ان المادة تنخلع عن صورة و تتلبس بصورة اخری مع بقاء
المادة بحالها وقد قالوا ان الجنس ماخوذ عن المادة و الفصل عن الصورة و
تحقیق ذلک فی العلوم الحکمیة فارجع الیها انتہت ورد اولا بان کون حکم الجنس کحکم
المادة انما یصح فیما کان له اجزاء خارجیة غیر محمولة و اجزاء ذهنیة محمولة ماخوذة من الاولی کالجسم مثلا واما
فی الماهیات الاعتباریة التی لا اجزاء لها خارجیة فغیر مسلم والقول بالتلازم بین الترکیبین مطلقا غیر مسلم انما
یسلم فی المرکبات الخارجیة وثانیا بان النسخ اذا وقع علی الواجب فلا ریب ان فصله اعنی عدم
جواز الترک قد ارتفع واذا ارتفع الفصل ارتفع حصة من الجنس الذی هو الجواز فلم یبق وجوده الا فی حصة
اخری والتحقیق ان الکلام فی الاثر فی الابدیل مقارن للناسخ والکلام فی الناسخ المطلق الغیر المقارن
بتقیید الجواز وما یساویه واما الاستشهاد بالجسم ففی غیر محله فان وجود الجسم بعد زوال النمو فی ضمن الجماد معلوم
بدلیل آخر لا بزوال النمو فقط والکلام فی دلالة نفس زوال الفصل علی وجود الجنس بفصل آخر فافهم اعلم
ان الجائز کما یطلق علی المباح وهو ما استوی فیه الفعل والترک شرعا ویقابل الواجب والمندوب
یطلق علی ما لا یمتنع شرعا فیشمل الواجب والمندوب والمباح وعلی ما لا یمتنع عقلا وهو الامکان
المستعمل فی الحکمة وعلی ما استوی الامران فیه شرعا او عقلا وهذا المعنی اعم من المباح
فان المعتبر فیه الاستواء شرعا فقط وعلی المشکوک فیه کذلک سواء کان عقلا وهو ما تعارض فیه الادلة
العقلیة او شرعا وهو ما تعارض فیه الادلة الشرعیة کما فی سور الحمار قال فی الحاشیة فالجائز له
معان احدها الامکان الخاص الشرعی وثانیها الامکان الخاص العقلی المعد واحد جملة
معانیه فی العقلیات فلیس منها فی عرف الفقهاء والثانی مقابل الحرام والثالث مقابل
المحال والرابع ما لا یشتمل علی مصلحة او مفسدة وجودا و عدما لا شرعا کالمباح
ولا عقلا کفعل الصبی والخامس المشکوک فی نظر المجتهد شرعا کما فی تعارض
الادلة او عقلا کما اذا لم یکن هناک دلیل ثم قد یفسر الشک بالاستواء

و قد یفسر بالاحتمال والجائز مرادف له بالاعتبارین انتہت وبهذا ظهر ان الجواز ببعض معانیه
شامل للوجوب وبهذا المعنی یکون جنسا له وببعضها مباین له فیکون مقابلا له ولا یکون جنسا ولا قباحة فی
کون شیء واحد محمولا علی امر بمعنی ومباینا له وممتنع الحمل علیه بمعنی آخر فلا یتوهم ان الجواز لما کان جنسا
للوجوب یکون صادقا علیه مع انهم یذکرونه مقابلا له حیث یقولون هذا جائز وهذا واجب وهذا یقتضی
المباینة ولا معنی لکون شیء واحد صادقا علی شیء ومباینا له ایضا والحق ما قیل ان بقاء الجواز الذی
ذهب الیه الشافعیة لیس بمعنی ما لا یمتنع شرعا ولا بمعنی ما لا یمتنع عقلا ولا بمعنی ما استوی فیه الامران
شرعا وعقلا بل معناه الجواز الشامل للمباح والمندوب وهذا هو الذی نفاه الحنفیة ولا ریب ان الوجوب
اذا صار منسوخا لم یدل دلیل علی ان فیه حکما شرعیا فلا یستدل به علی شیء فلا یبقی الجواز الشرعی وانما
یستدل علیه بدلیل آخر فالوجوب المنسوخ لا یدل علی حکم شرعی ما لم یدل علیه دلیل آخر وعلیه الفتوی
وبعبارة اخری ان القول بان نسخ الواجب لا یمنع الجواز ان ارید منه ان الحکم الشرعی یثبت بنفس
هذا النسخ فذلک انما یصح اذا کان فی الناسخ ما یدل علی الجواز واما اذا لم یکن فیه شیء یدل علی الجواز فلا
الحکم الشرعی ببطلان الوجوب اصلا کما ذهب الیه الحنفیة فان مقصودهم ان الشرع فی مثل هذا النسخ
لا حکم بالجواز وان ارید انه یبقی احتمال الجواز بعد النسخ عقلا فلا منازعة فیه للحنفیة ویرجع الی النزاع اللفظی
فافهم مسئلة یجوز فی الواحد بالجنس وهو الذی یندرج تحته انواع مختلفة اجتماع الوجوب
والحرمة بحیث یکون واجبا بحسب بعض انواعه وحراما بحسب نوع آخر کالسجود لله تعالی
وللشمس فالاول واجب والثانی حرام ومنع بعض المعتزلة مکابرة اعلم ان بعض المعتزلة
منع ذلک لان الواحد من حیث هو واحد وان کانت وحدته جنسیة لا یحمل علیه محمولات متنافیة وهذا مکابرة
فان ذات هذا الفرد من الجنس تغایر ذات الفرد الآخر منه لاختلافهما بالفصول المنوعة الا تری ان الحقیقة
الجنسیة یقبل احکاما متضادة بانضمام الفصول المقسمة الیها بحسب انواع متخالفة بالحقیقة بانضمام
تلک الفصول الیها وحصر فهم معنی السجود الی قصد التعظیم لا یجدی نفعا اعلم ان المعتزلة قالوا
ان الحرمة فی السجود منصرفة الی قصد التعظیم فالواجب تعظیم الله تعالی والحرام تعظیم الشمس مثلا فلم
یجتمع فیه امران متنافیان وهذا لا یجدی نفعا لان الکلام فی التعظیم کالکلام فی السجود لکون کل منهما
جنسا فکما ان الاول یندرج تحته انواع کذلک الثانی فلا وجه لکون التعظیم قابلا للوجوب والحرمة

والحق انه ان اريد بالواجب الواجب المقصود فالمعرفة اول الواجبات المقصودة لتوقف البواقي عليها
وان اريد اعم من المقصود وغيره فهو النظر او اول جزء منه او القصد اليه على اختلاف الآراء وتفصيل
الكلام في هذا المقام مذكور في شرحنا لتهذيب الكلام لكن يلزم على هذا التقدير ان لا يكون الحج وقته العمر
فان الوقت الذي يفوت فيه الصلوة حرام هو فيه وهو من جملة العمر فلا يكون العمر بتمامه وقتا له الا ان
يقال في الجواب ذلك وقته نظرا اليه من حيث هو هو اے من حيث نفس ذات الحج لا من
حيث كونه مفوتا للصلوة فالاوقات المذكورة من حيث نفس ذواتها اوقات له وان لم تكن اوقاتا
من حيث التفويت للصلوة فالمعنى يكون العمر وقتا للحج انه يجوز اداء الحج في كل عام من اعوام العمر والحرمة
انما جاءت لكونه مفوتا للصلوة في بعض الاحيان بالعرض وفيه انه لا يرفع الاشكال اذ لم يبق جميع العمر
وقتا له بل البعض منه الغير المفوت لواجب آخر على ان المذهب ان الاخير مضيق والخطاب انما
يتعلق فيه فيلزم ان يكون الحج والواجبات الاخر كالصلوة المندوبة محرمة في ذلك الوقت فالاشكال
ليس مختصا بأوقات العمر كله ولك اذا تضيق وقت الظهر وجاء وقت الصلوات او النذر فانه اذا ادى
يصلي في ذلك الوقت فانه يلزم ان يكون كل منها محرما وبطلان التالي ظاهر كذا افاد بعض الاكابر
فالصواب ان يقال ان ما ذكر انما يتم لو كان وقت الحج العمر كله بان يستوعب جميع اجزائه له وهو باطل
فان الحج انما يؤدى في عام من اعوامه فالمعنى ان كل عام من اعوام العمر يجوز الحج فيه ففي اي جزء منها
اداه يقع واجبا بعد تحقق شرائط الوجوب وان لم يكن كل جزء منه وقتا له فافهم وفي الثاني نقول التعين
للحرمة لدليل اصلي اخرج المحل عن قبول التخيير تبعا والحاصل ان المسئلة المذكورة
وهي استلزام حرمة الشئ وجوب ضده مخصوص بما اذا لم يدل دليل خاص على الحرمة في الاضداد
واذا دل الدليل على حرمة الضد فلا يستلزم وجوبه فلا يلزم وجوب المحرمات قال في الحاشية
ومن ههنا يخرج الجواب من لزوم كون المامور به عينا مامورا به تخييرا ومنهيا عنه تخييرا فتامل
انتهت قال بعض الاكابر هذا الجواب ايضا غير شاف فان التخصيص مع قيام الدليل غير صحيح فان الزنا
حرام البتة وحرمته ملزومة لوجوب الاضداد فان ملزوميته ليست لان ضده هذا وذاك بل لانه مفوت
لذلك والصلوة والمحرمات الاخر سواء في ذلك والحاصل ان النص الاصلي وان ورد في حرمة كل منهما
لكن القاعدة المذكورة تقتضي ان يستلزم وجوب احدهما حرمة الآخر وحرمة احدهما وجوب الآخر والتخصيص

تحكم محض ثم قال فالاصلح في الجواب ان يقال ان الحرمة بالعرض وكذا الوجوب لا ينافي الحرمة والوجوب
بالذات فالزنا حرام لعينه لا يجوز المباشرة به وواجب تخييرا الا انه مفوت للحرام فالواجب بالذات
انما هو التفويت من حيث هو هو واللواطة من حيث انها مفوت للزنا واجبة فمثله مثل حركة جالس
السفينة فهو ساكن بالذات ومتحرك بالعرض ولا شناعة كما زعمه غيرنا كشارح المختصر ومن في طبقته

ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فاذ جر
اليها ان شئت مسئلة اذا نسخ الوجوب نسخا مطلقا اي من غير تقييد بالجواز او ما يساويه بان يقول
الآمر الوجوب منسوخ من غير الاباحة والجواز او النهي عنه فقد اختلف فيه فقالت الشافعية بقي الجواز والحنفية
ذهبوا الى ان ذلك المشروع قد نسخ والجواز ان ثبت بدليل آخر ثبت والا فالجواز ليس بباق بل هو
على الحرمة اما النسخ الدال على الجواز كنسخ صوم يوم عاشوراء او الدال على النهي كنسخ التوجه الى بيت المقدس
فاتفقوا على الجواز في الاول بالنص الناسخ وعلى عدم الجواز في الثاني والمص اختار مذهب الشافعية
قال بقي الجواز خلافا للغزالي فانه اختار مذهب الحنفية من انه اذا نسخ الوجوب لا يبقى الجواز ايضا
واستدل المص على ما ذهب اليه بقوله لان الوجوب يتضمن الجواز فان الوجوب عبارة عن جواز الفعل
مع عدم جواز الترك فالجواز كانه ماخوذ في ضمنه والناسخ لا ينافيه لكونه رافعا للوجوب فقط فيجتمع مع الجواز
لان رفع الوجوب كما يكون برفع كلا جزئيه يكون برفع احد جزئيه ايضا فيمكن ان يجتمع مع رفعه
برفع احد جزئيه فيبقى على ما كان واورد عليه بوجهين الاول ان النوع كما قد ينحصر في فرد ويستحيل
وقوعه في فرد آخر كذلك الجنس قد يكون منحصرا في نوع ويستحيل وقوعه في نوع آخر فالجواز بحسب الشرع المفهوم
من الوجوب يجوز ان يكون في بعض الافعال منحصرا في الوجوب وملازما له فبارتفاعه يرتفع فقوله الناسخ
لا ينافي الجواز في حيز المنع والثاني ان الجواز فقط لم يكن ثابتا من قبل ولم يكن ثابتا الا في ضمن الوجوب فاذا نسخ
لم يبق الجواز الذي كان في ضمنه ومطلق الجواز الغير المقيد بهذا القيد لم يكن متحققا حتى يلزم بقاؤه والثاني
ان المقتضي للجواز مع منع الترك هو الخطاب الشرعي وقد انتسخ بالناسخ فيبطل الجواز كما بطل منع الترك
ببطلان الخطاب المقتضي لهما فالقول ببقاء الجواز وانتفاء منع الترك لا معنى له اصلا وقيل في
الاستدلال على مذهب الحنفية الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه يعني ان الجواز جنس وعدم
جواز الترك فصل مقوم له فالنسخ لا يخلو اما ان يقع على الجواز فقد ارتفع واما ان يقع على فصله المقوم له اعني

بينه و بين ذلك الآخر علاقة اللزوم اصلا و ممتنع بالنظر الى الواجب كما في الوجوب الشرعي
كالاضطجاع مثلا فانه ممتنع بالنظر الى القيام و واجب مخير بالنظر الى النهي الضمني المتعلق بالقعود فهمنا
الجهات متعددة و عند تعددها لا منافاة و اورد عليه بان تغاير الحيثية التعليلية لا يرفع التنافي الا ترى
الا ترى انه لا يمكن ان يكون زيد قائما في دار معين في وقت معين و غير قائم في ذلك الدار في الوقت
المذكور بالنظر الى شخصين بان يكونا علتين لثبوت صفتين متنافيتين له في مكان واحد و وقت
واحد فالاضطجاع من حيث انه يفوت القيام المامور به حرام و ذاته يفوت القعود المنهي عنه فهي اجبه
فالجهتان علتان لثبوت الحرمة و الوجوب لذات الاضطجاع فالآتي به يكون مثابا و معاقبا معا
و بالجملة ما ذكر انما يتم لو كانت الواسطة في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده واسطة في العروض و لا
يتعدد الصفة في تلك الواسطة و ههنا صفة الشيء الوجوب و صفة الضد الحرمة فالواسطة ههنا
واسطة في الثبوت اذ الخطاب المثبت للوجوب في الشيء او جب الحرمة في الضد و تعدد الحيثيات
التعليلية لا يرفع التناقض و التنافي فلا يكون لاعتبارها فائدة و من ثم قيل الصواب في الجواب
ان يقال ان مفوتات الواجب حرام عند الله تعالى يعاقب به في دار الجزاء و مفوتات المنهي
سوى ما يكون مفوتا للواجب واجب تخييرا فالتحريم دونه بدليل تبعي اخرج المحل عن قبول التخيير لا يقال
على سبيل المعارضة يلزم على الاول حرمة الواجبات فان منها ما هو ضد الواجب الآخر كحرمة الصلوة
من حيث انها ضد الحج ضرورة ان اركان الصلوة غير مجتمعة مع اركان الحج فوجوب الحج يوجب حرمة الصلوة
لكونها ضدا له و وجوب الصلوة يوجب حرمة ضدها الذي هو الحج و هذا ما قال و بالعكس و على الثاني
اي على تقدير كون حرمة الشيء و النهي عنه متضمنا لوجوب ضده و الامر به يلزم وجوب المحرمات
و لو تخييرا فان لبعض المحرمات ضد محرم آخر كوجوب الزنا لانه ترك اللواطة و بالعكس اعلم
ان حاصل المعارضة الاولى ان ما ذكرتم يستلزم كون شيء واحد حراما و واجبا معا و تحصيل هذه المعارضة
ان المسئلة المذكورة تقتضي ان يكون ما ثبت وجوبه في الشرع محرما و بالعكس فان وجوب الصلوة
يستلزم حرمة ضده الذي هو الحج فيلزم كونه حراما مع انه قد ثبت في الشرع كونه واجبا هذا باعتبار
استلزام وجوب الشيء حرمة ضده و اما باعتبار اقتضاء حرمة الشيء وجوب ضده و لو تخييرا فيلزم
وجوب اللواطة مثلا مع كونها محرمة في الشرع لانا نقول في الاول اي في الجواب عن الاول

ان الامر لا يقتضي الا ستيجاب فلا يكون نهيا عن الضد انما يجوز ان يكون الضدان
كلاهما واجبين بحسب اختلاف الاوقات فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر و من ههنا
قيل ان الشرط ان يكون الواجب مضيقا قال بعض الاكابر و السر فيه كما اشار اليه فخر الاسلام
ان الضد انما هو من حيث التفويت و لا تفويت اذا كان الواجب غير مضيق فانه يمكن ان يؤدي في
كل وقت و التضييق اعم من ان يكون بحسب وقته المقدر شرعا من الاول الى الآخر كالامساك في
نهار رمضان او ببقاء الوقت بقدر ما يسع فيه الاداء فقط كالوقت الاخير للصلوة فضده منهي فيه قال
في الحاشية لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة كالايمان يعني ان الواجبات
الدائمة و هي التي لا تسقط في وقت من الاوقات كالايمان بالله تعالى و توحيده واجب دائما
و ليس بمضيق مع كونه ضدا له فلا يصح القول بان شرط كون النهي عن الضد ان يكون الواجب مضيقا
لانا نقول هي من قبيل الادراك دون الافعال فان الايمان عبارة عن الاذعان و ليس من
قبيل الافعال و لو سلم كون الايمان من قبيل الافعال فليس الايمان من قبيل يضاده فعل
الواجبات بل هو شرط لصحتها فكيف يكون فعل من الافعال ضدا له و الا يلزم كون الشيء شرطا لضده
اقول معترضا على الجواب الدليل لا يختص بالافعال بل يجري في الادراكات ايضا
و لذا قالوا ان الامر بالايمان نهي عن الكفر بل الحق في الجواب ان يقال
لا تضاد في العقائد الحقة باعتبار البقاء في المدركة او في الخزانة نعم باعتبار حدوث
الايقاعات لها تضاد لامتناع توجه الذهن الى الحكمين تفصيلا فيحدث مرتبا و يبقى معا يعني
ان النفس لا تتوجه الى الحكمين تفصيلا فاذا توجه الى حكم و اوقعه فيها يمتنع ان تتوجه الى حكم آخر تفصيلا
فيحدث الحكمان مرتبا بان يحصل فيها حكم ثم يحدث بعده حكم آخر و يبقى الحكمان معا فلا تضاد في البقاء
انما التضاد في الحدوث و اذا لم يكن تضاد فيما بين العقائد فلا اشكال بالايمان و لذلك اختلف
في اول الواجبات على المكلف فقيل الايمان بالله تعالى و قيل بل النظر و قيل
بل المقدمة كما فصل في موضعه انتهت اعلم انهم اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري
هو معرفة الله تعالى و قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني هو النظر لكونه مقدمة لها و قال البعض انه اول
جزء من النظر و قال البعض انه القصد الى النظر اذ القصد من الافعال الاختيارية المصدرة بالارادة

مجعولة بجعل الملزوم فيتعلق بها جعل واحد ولكن بالذات بالملزوم وباللازم بالعرض لا ان
اللازم مجعول بجعل جديد والا لزم الانفكاك اي انفكاك اللازم عن الملزوم فان الجاعل حين جعل
الملزوم امكن ان لا يجعل اللازم بل يجعله بجعل مستانف بعد جعل اللازم وهذا يبطل اصل اللزوم وقد اورد
ههنا بوجوه منها ان الوجوب الذي يقتضي امتناع ضده هو من المواد الحكمية والذي ههنا بمعنى استحقاق
التارك الذم والعقاب ولا نسلم استلزامه لامتناع الضد واجيب بان الوجوب الشرعي يقتضي
الفعل حتما وهو غير متصور مع فعل الضد المفوت له فيستلزم بالنظر الى ذاته الامتناع عن الضد فما يقتضي
الوجوب هو نفس ما يقتضي الامتناع عن الضد الذي هو تحريمه لكون اللوازم مجعولة بجعل الملزومات
والا لزم الانفكاك ومنها ان القاعدة المذكورة منقوضة باللوازم المتقدمة كالامكان بالنسبة
الى الماهية فانه ليس بمجعول بجعل الماهية بل قبل جعلها ايضا ممكنة فيجوز ان يكون اللازم المذكور ايضا كذلك
واجيب بان الغرض اثبات ان اللوازم مستتبعة للملزومات اما انها القدر من الامتناع متحقق
في اللوازم المتقدمة على الجعل ايضا كما ان وجوب المقدمة مع كونها متقدمة يستتبع وجوب الواجب
وبمثله يقال في النهي فيقال الاشتغال بضد ما من لوازم التحريم واللوازم مجعولة بجعل الملزومات
وفيه شيء قال في الحاشية اشارة الى ان النهي وهو الكف عن الفعل لا يتوقف على
الاشتغال بفعل آخر كالنهي عن الحركة لا يتوقف على ايجاد السكون لجواز
ان يكون عدميا والقول بان الكف نفسه فعل مطلوب فيكون مامورا به خروج عن محل النزاع
انتهت يعني ان ترك الفعل كما يكون بالاشتغال بضده المفوت له كالاكل في شهر رمضان مثلا
كما يتصور بالاشتغال باحد اضداده اي مفوتاته كالكف عنه او الاشتغال بالصلوة في تمام اليوم او
النوم فيه كذلك يتصور بعدم تعلق الارادة بفعله فالواجب احد الامرين اما عدم تعلق الارادة بفعله فقط او
فعل احد اضداده فالقول بان الاشتغال بالضد من لوازم التحريم غير صحيح ولا يمكن ان يقال الكف
ايضا من افعال النفس وهو مطلوب في النهي وواجب فيه فقد ثبت كون ضد المنهي عنه واجبا
اذ الكلام في ان النهي الذي هو الكف عن فعل هل يوجب ضد المكفوف عنه سوى الكف اولا فالنقض
بالكف خروج عن محل النزاع اذ مقصودهم كون النهي مستلزما لوجوب احد الاضداد على تقدير تحققها الا
ان يقع بها ضد معين وههنا الكف على ان المقصود استلزام النهي وجوب الضد بالعرض وبالتبع كما

في وجوب المقدمة والكف في النهي مقصود بالذات فاخذ الكف بهذا الوجه خروج عن محل النزاع كما
قال فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية كما في ايجاب
المقدمة فان الايجاب للواجب بالذات وللمقدمة بالعرض فلو ترك الواجب واشتغل بالضد يكون
المعصية واحدة هي ترك الواجب وانما ينسب الى الضد بالعرض واذ قد بين المص ان الخطاب في
وجوب الشيء يتعلق بطلبه بالذات وبالكف عن ضده بالعرض فرع عليه قوله ومن ههنا قيل وجوب الشيء
يقتضي كراهة ضده لان خطاب الضمن وهو النهي المفهوم ضمنا في الامر والامر المفهوم ضمنا في
النهي انزل من خطاب الصريح يعني ان النهي الضمني انزل مرتبة من النهي الصريح الذي هو
ايضا خطاب كذلك والثابت من النهي الصريح الحرمة فالثابت من الضمني يكون ادون منزلة منه وهي
الكراهة واعترض عليه المص بقوله لكن يلزم اطلاق المكروه على الممتنع اي الحرام فيلزم صدق المكروه
على الحرام حقيقة مع انهما نوعان متباينان وذلك لان مفوت الواجب لا ريب في انه حرام فاجيب
عنه بان الضد انما يكون مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمامور به واذا تضمن الاشتغال به تفويته
فيحرم بالنظر الى التفويت وبالجملة الضد ان اعتبر من حيث الضدية اي بعد اعتبار شرائط التضاد
وكون احدهما مفوتا للآخر يكون ضد الواجب حراما وان اعتبر من غير اعتبار هذه الشرائط فمن هذا الاعتبار
لا يكون حراما بل يكون مكروها ان قلت معارضة على الدليل للمذهب المختار تقريره ان الامر بالشيء
لما استلزم النهي عن ضده فالامر بالشيء نهي عن ضده عينا على تقدير ان يكون الاضداد
كثيرة فان الايجاب للشيء تحريم لكل ضد فيكون نهيا عن كل ضد ضد والنهي عن الضد يستلزم
الامر بالضد الآخر تخييرا فهذا الضد منهي عنه عينا ومامور به تخييرا فحاصله ان الامر بالشيء كالقيام
مثلا نهي عن القعود والاضطجاع فيكون كل واحد من القعود والاضطجاع منهيا عنه عينا لان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن جميع الاضداد والنهي عن القعود يقتضي الامر بالاضطجاع تخييرا لانه ضد لذلك الضد
ايضا وضد المنهي عنه مامور به تخييرا فالاضطجاع مثلا يكون منهيا عنه عينا ومامورا به تخييرا فيكون حراما
وجائزا معا والوجوب التخييري انما يكون بين الجائزات وهذا خلف اذ اجتماع الوجوب والحرمة
في شيء واحد محال قلت الامكان بالنظر الى شيء لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع
بالنظر الى شيء آخر كعدم العقل الاول عند الحكماء فانه جائز بالنظر الى ذاته وبالنظر الى شيء آخر لا يكون

لاشتباه الحال على الزوج في المنكوحة وغيرها فهو مقدمة الواجب فيكون واجبا فالحرمة بالذات
للاجنبية وانما حرمت الزوجة بواسطة ان الاجنبية لا يمكن التحرز عنها الا بالتحرز عنها ومن ثمه قالوا ان
الحلال والحرام اذا اجتمعا ولم يعلم واحد منهما بعينه يجب التحرز عنهما تغليبا للحرام على الحلال ولو قال
الزوج مخاطبا لزوجتيه احد لكما طالق حرمتا لان الاجتناب يقينا فيه اسے في الاجتناب عنهما قال
في الحاشية فان قلت ان تحريم الكل في هذه الصورة مناقض لمسئلة انه يجوز تحريم
احد اشياء فله فعلها الا واحدا يعني ان تحريم الكل اذا قال الزوج لامرأتيه احدكما طالق مناقض
لمسئلة انه يجوز تحريم احد الاشياء كالايجاب فله فعلها الا واحدا اذ هذه المسئلة تقتضي ان تحريم واحد
لا يستلزم تحريم الكل ومسئلة الطلاق تقتضي ان يكون تحريم واحد مستلزما لتحريم الكل قلت المبهم فيما نحن فيه
اي في مسئلة الطلاق انما هو قبل البيان لا بعده اي قبل ان يبين ان هذه مطلقة وتلك غير مطلقة والابهام بعد البيان
لامتناع التناول لهما فالحكم بالتعيين اے تعيين ان هذه المرأة مطلقة وتلك غير مطلقة يتوقف على البيان
اے بيان الزوج بانشاء او بقوله احدكما طالق هذه دون تلك فكان الابهام كالاشتباه في
كونهما غير متعين الا بالبيان فتدبر انتهت حاصله على ما قال بعض الاكابر ان الجواز انما في
الامتناع في صورة فالجواز يتحقق في مادة يتحقق التناول فيها وههنا اذ لم يصح التناول فلا بد من
نزول الحرمة على المعينة واذ هي غير معلومة فلا بد من الكف عنهما وفيه ان الاسطے في كتبنا
ان الطلاق مبهم والتعيين الى الزوج ثم فرع المص فرعا آخر من عند نفسه وقال اقول فالغاية
داخلة في المغيا ليعلم وجود المغيا يعني اذا كان مقدمة الواجب واجبة فالغاية داخلة في المغيا لتوقف
المغيا على الغاية فدخول الغاية في المغيا واجب واورد عليه بانه ان كان كلامه في الغايات التي
هي من مقدمات المغيا اے ما يكون وجود المغيا بحسب الحكم موقوفا على وجود الغايات بحسبه كالليل
بالنسبة الى الصوم في قوله تعالى اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ فان الامساك في تمام اليوم بحسب العادة
موقوف على الامساك في جزء من الليل فهذا الكلام حق لكن التخصيص ببعض الغايات لا يلائم العموم
الظاهر من عبارة المص ولو صح لا يفيد فائدة جديدة معتدة بها ولو كان الكلام في الغايات مطلقا
فلا نسلم لان الغاية التي لم تكن ولها الصدر لم تثبت وجوبها في المغيا ولا يستلزم المسئلة ليكون متفرعا
عليه والجيب عنه بان المغيا بما هو المغيا يجب دخول الغاية فيه اے في حكمه فان الغاية حد كون

جزءا منه فيكون الحكم ثمه ولا الها فالمغيا هو الكل كما في المرافق والكعبين وقد لا يكون جزءا منه فيكون المغيا ما سواه
فيجب ان يدخل ليعلم محل الحكم فيكون هذا التفريع ايضا نظير التفريع السابق مسئلة
الامر بالشيء يتضمن حرمة ضده يعني ان الامر الموجب للشيء صريحا يدل على حرمة ضده تبعا وهو مذهب
الجمهور ومختار المص وقيل وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده وقيل وجوب الشيء نفس النهي عن
ضده وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ومن شايعه فمنهم من لم يفصل في هذا الحكم بين امر الايجاب
والندب وعمم في امر الايجاب والندب فجعله نهيا عن الضد تحريميا او تنزيها يعني ان
امر الوجوب يكون نهيا عن ضده تحريميا اے نهيا يقتضي حرمة ضده وامر الندب يكون نهيا عن ضده
تنزيها ومنهم من فصل بين امر الايجاب وامر الندب وخصص بامر الوجوب يعني خصص كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده بالوجوب فزعم ان امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به لكونه مانعا عن فعل
الواجب وامر الندب ليس كذلك فضد المندوب ليس بمنهي عنه لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه وقيل الامر
بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا متضمنا نهيه عقلا وعليه المحققون كامام الحرمين والغزالي
اعلم ان المعتزلة اتفقوا على ان الامر لا يكون نهيا عن ضد المامور به وكذا النهي عن الشيء لا يكون
امرا بضد المنهي عنه واختلفوا في ان كلا من صيغتي الامر والنهي هل يوجب حكما في ضد ما اضيف
اليه ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى الثاني اي لا حكم له في ضده بل هو مسكوت عنه وذهب بعضهم
الى ان الامر بالشيء يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده ثم الاختلاف في النهي
كذلك فقال بعضهم ان النهي عن الشيء يتضمن وجوب ضده وقيل ندب ضده ومنهم من عمم ذلك في النهي
الموجب للحرمة والكراهة جميعا ومنهم من خصصه بالمحرم فقط الا ان الامر نهي عن جميع الاضداد
بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده يعني ان الفرق بين الامر والنهي ان الامر نهي عن جميع
اضداده بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده ووجه الفرق ان الامر بالشيء يستلزم حرمة كل ما يفوته
بخلاف حرمة الشيء فانها لا يستلزم وجوب جميع ما يفوتها بل وجوب واحد منها كاف لحرمته وقيل
لا يعني ان الامر يقتضي حرمة الضد او الكراهة لكن النهي ليس كذلك لنا ان الامتناع عن الضد
من لوازم واجب الفعل يعني ان الوجوب الشرعي يستلزم الامتناع عن الضد اي ما يفوته امتناعا
شرعيا وهذا الاستلزام بالنظر الى ذات الوجوب فما يقتضيه الوجوب يقتضي الامتناع المذكور واللوازم

فهل يستلزم وجوبه في ذلك الشيء وجوبها ام لا فقد بر انتهت محصله ان الكلام في وجوبها بالنظر الى وجوب الواجب
فايجاب شيء ان لم يكن مستتبعا لوجوب مقدمته فهذا الايجاب تكليف بالمحال البتة كيف وهو
يستلزم ان يكون اقيموا الصلوة امرا بالصلوة مع الطهارة وبدونها وهو باطل قطعا ان قلت كيف يكون
مقدمة الواجب واجبة مع انها ليست بمامورة بها اذ لا يلزم الامر صريحا ولو كانت مامورة لكانت
مامورة بالامر الصريح قلت لا نزاع في ذلك اي في كونها مامورة بالامر صريحا بل المراد انه يستتبعه
يعني مراد من قال انها واجبة ان الواجب يستتبع وجوب المقدمة ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعي
وهو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط وفي الواسطة في العروض لا يتعدد الصفة بل هي احدثا بتة
للواسطة بالذات ولذيها بالعرض فالهذا اي لاجل هذا الاستتباع لو ترك الواجب مع المقدمات
لا يلزم الا معصية واحدة لا المعاصي بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط قال في الحاشية
اعلم انه ان كان النزاع في وجوب المقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به و
كان الوجوب المتعلق بالمقدمة مستفادا من الخطاب المتعلق بالواجب يعني
ان النزاع فيما بين القائلين بان مقدمة الواجب واجب والنافين له ان كان في ان الخطاب
المتعلق بالواجب هل هو متعلق بالمقدمة ايضا اولا وبالذات كما تعلق بالواجب ام لا بل هو متعلق
بالواجب بالذات وبالمقدمة بالعرض فالحق مع النافين ضرورة ان مقدمة الواجب ليس
بواجب مطلقا يعني ان مقدمة الواجب ليست بواجبة بهذا الخطاب بالاستقلال فاستثناء
ابن الحاجب للشرط الشرعي فقط وجعله الشرط الشرعي بمنزلة الخطاب المتعلق
بالواجب تحكم لان العقلي اقوى فكانه مندرج في نفس الخطاب المتعلق بالواجب ويمكن
ان يقال ان الشرط لما جعله الشارع شرط الخطاب فهو داخل في خطابه دون العقلي وان كان
النزاع في الاعم اي ان كان النزاع في تعلق الخطاب به اعم من ان يكون قصدا او تبعا فالحق مع
الجمهور لان مقدمة الواجب واجب مطلقا سواء كان هذا الوجوب بالقصد او بالتبع ضرورة ان مقدمة الشيء
لازمة له ولا يتصور وجوب الملزوم مع امكان اللازم او امتناعه والا يبطل اصل اللزوم فالخطاب
وان كان الى الواجب بالذات ولكنه يتضمن الخطاب الى ما يتوقف اداؤه عليه ضرورة عدم
وجدانه بدونه فالحكم يستنبط من وجوب الواجب وجوبها بحكم اللزوم والسببية والشرط سواء كان

عقليا او عاديا او شرعيا في ذلك سواء قال بعض الاكابر الظاهر ان النزاع لفظي فان الجمهور على وجوبها
بوجوب الاصل والمخالفون يزعمون نفي وجوب المقدمة استقلالا والنافون للوجوب مطلقا
قالوا الواجب ما هو من مقدمات الواجب بوجوب الواجب الاصل لزم تعقل الموجب له
اي لتلك المقدمة الخ يعني انه لو كانت المقدمة واجبة بوجوب الواجب الاصل يلزم تعقل الشخص
الموجب لتلك المقدمة فان ايجاب شخص لشيء مطلقا يستلزم تعقله قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان
صريحا يعني ان الملازمة بين الوجوب وتعقل الموجب له غير مسلم ولا نسلم ان ايجاب شخص لشيء
مطلقا يستلزم تعقل ذلك الشخص وانما يستلزم اذا كان موجبا بالذات له وامر اليه بالامر الصريح
واذا لم يلزم الامر الصريح لتلك المقدمة لم يلزم تعلق الخطاب بها بالذات قال في الحاشية
فيه اشارة الى منع دعوى ابن الحاجب من لزوم تعقل الشرط عند الامر بالواجب لانه
لا يلزم من حصول تعقل شرط الفعل تعقله عند طلب ذلك الفعل الا اذا كان الامر
بالشرط صريحا ولا نزاع فيه فالوجوب مطلقا مشترك بين الشرعي وغيره
انتهت ومن ههنا اي مما علم ان وجوب المقدمة تابع لوجوب الواجب الاصلي لم يلزم
الخطاب بنفسه قصدا والا لوجب النية في ادائها ايضا فانها انما تجب فيما وقع الخطاب به صريحا
لا فيما وقع الخطاب به ضمنا قال في الحاشية على ان النية بعد صحة الامر بالمقدمة ايضا
اين يلزم عند الحنفية كالوضوء للصلوة انتهت يعني ان النية عند الحنفية انما تجب فيما هو عبادة
محضة واما فيما هو مفتاح لعبادة اخرى كالوضوء للصلوة فلا يجب فيه النية اصلا فان قلت لا وجه
للتخصيص بعدم وجوب النية في المامور بامر غير صريح فان بعض الامور مامور بالامر الصريح مع انه
لا يجب قبلها النية ايضا كالوضوء والغسل يقال المراد ان الامر الصريح يجب فيه النية وان لم يتحقق
في كل فرد بخلاف الواجب التبعي فانه لا يجب فيه النية والمقدمة واجبة وجوبا تبعيا فلا يلزم فيه
النية اصلا نعم لو كان واجبا وجوبا استقلاليا لكان وجوب النية فيه ممكنا فرع اذا اشتبهت المتوحشة
بالاجنبية الغير المنكوحة بان وكل رجلا لنكاح امراة ما رآها فنكح الوكيل معها فدخلت معه مع اجنبية
في بيت ولا يعرف الزوج المنكوحة والوكيل ليس بحاضر حتى يبين حرمت المنكوحة لان الكف
عن الحرام وهو وطي الاجنبية واجب ولا هو اي الكف عن الحرام انما يتحقق ههنا الا بالكف عنهما

ان تحد واحد منهما بالآخر وههنا المظروف قد یکون من مقولة الکیف وقد یکون من مقولة الوضع کالصوم والصلوٰة فکیف تحد مع القید الذی هو من مقولة متی وان صح الاتحاد کما یظهر من کلام المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة من ان الابیض اذا اخذ لا بشرط شئی فهو عرضی واذا اخذ بشرط شئی فهو الثوب الابیض واذا اخذ بشرط لا شئی فهو العرض المقابل للجوهر فکما ان طبیعة الذاتی جنس ومادة باعتبارین کذٰلک العرض عرضی وعرض باعتبارین وقد تبعه المص فی السلم ولا یخفی ان الجوهر والعرض موجودان خارجیان بوجودین والجوهر والعرضی موجودان بوجود واحد ولا معنی لکون الموجودین موجوداً واحداً بحیثیة اعتباریة ولا لکون الموجود الواحد موجودین لکن لو صح ذٰلک فلا یلزم من انتفاء فرد منها ای مقولة متی انتفائه ای المطلق الذی هو المظروف اتفاقا اذ هذا الاتحاد اتحاد بالعرض فلا یوجب انتفاء القید انتفاء المطلق بخلاف ما اذا کان احدهما جنسا والآخر فصلا فان الاتحاد ههنا بالذات فیلزم من ارتفاع کل منهما ارتفاع الآخر وبالجملة فیما نحن فیه لا یلزم من انتفاء فرد من مقولة متی التی فرضنا اتحادها مع المطلق الذی هو من تلک المقولات انتفاء المطلق المذکور لیلزم ابطال ایجاب المطلق ببطلان متعلقه ویحتاج فی القضاء الی نص جدید فتامل قد یقال هذا اشارة الی تحقیق کلام شارح المختصر بحیث لا یرد علیه هذا الایراد وتفصیله انه لم یزعم ان ههنا قد وجد الجنس والفصل حقیقة بل غرضه ان الاتحاد ههنا نظیر الاتحاد بین الجنس والفصل فان الصوم المقید بکونه فی الوقت المخصوص صنف من مطلق الصوم والصنف مشتمل علی الکلی وقید زائد کلی فلا یخلو اما ان یکونا متعددین فی الخارج فههنا امران الامر بالمطلق والامر بالمقید وانتفاء الثانی لا یدل علی انتفاء الاول فالایجاب بالنص الاول باق وهو سبب القضاء واما ان تحد اسواء کان اتحادهما مثل اتحاد الجنس والفصل او یکون اتحاده معه کاتحاد المفهوم الانتزاعی مع منشائه الخاص وعلی کل تقدیر یلزم من انتفاء القید انتفاء المطلق اما علی الاول فللاتحاد الذاتی بینهما واما علی الثانی فلان انتفاء الانتزاعیات انما یکون بانتفاء المنشاء کما ان وجودها بوجوده فلم یبق الایجاب الاول فلا بد من ایجاب جدید بنص علحدة وفیما نحن فیه الصوم المخصوص المقید برمضان مثلاً وکذا الصلوٰة المقید بوقت محدود کل منهما صنف من الصوم الکلی والصلوٰة کذٰلک فالقید الذی هو من مقولة متی علی تقدیر القول باتحاده مع المعروض یلزم من انتفائه انتفاء الکلی فیحتاج الی نص آخر فی اثبات المثل وعلی

تقدیر القول بعدم اتحاده معه لا یلزم انتفاء المطلق بانتفائه فالایجاب الاول لما اوجب کلا منهما بایجاب علحدة لا یلزم من انتفاء القید الا انتفاء ایجابه فقط دون انتفاء الایجاب الاول ایضا بل هو باق کما کان فیلزم وجوب القضاء بالنص الاول من غیر حاجة الی نص جدید ونوقض مختار الحنفیة من ان سبب وجوب القضاء ما هو سبب لوجوب الاداء بنذر اعتکاف رمضان اذا لم یعتکفه حیث یجب قضائه بصوم جدید ولم یوجب النذر یعنی من نذر ان یعتکف شهر رمضان المعین فلم یعتکف فیه فانه یجب علیه الاعتکاف بصوم مقصود حتی لو اعتکف فی رمضان آخر لا یصح مع ان السبب الاول الذی هو النذر لم یوجب الصوم المقصود والا لم یصح مع الصوم التبعی اعنی صوم رمضان بل السبب الاول موجب للصوم الاعم وموجب القضاء یوجب الصوم المقصود فلم یکن السبب واحدا والجواب ان نذر الاعتکاف فی شهر رمضان کان نخ نفسه موجبا له ای للصوم لانه شرط یعنی ان الصوم المقصود شرط للاعتکاف المقصود فایجابه بعین ایجابه غیر معقول لکن ما ظهر اثره ای النذر المذکور یعنی الصوم المقصود لمانع وهو وجوبه قبله فلما ادا ل[illegible] القضی النذر المذکور فی رمضان آخر فالواجب اخر سوی قضاء رمضان الاول اذ الخلف فی حکم الاصل وهو الاعتکاف فی رمضان فانه کان جائزا مع صوم رمضان فکذا جاز قضائه مع صوم قضاء رمضان ایضا ویرد علیه ما قیل انه لم یدل دلیل شاف علی اشتراط الصوم المقصود فی الاعتکاف فانهم استدلوا علی اشتراط الصوم بقوله صلی الله علیه وسلم لا اعتکاف الا بصوم کما رواه البیهقی وهو لا یدل علی الصوم المقصود بل هو مطلق شامل للقصدی والتبعی فهو دلیل علی اشتراط الاعم هذا ای خذ هذا مسئلة مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا المراد بالمقدمة ما یتوقف الواجب علیها بمعنی انه لا یوجد بدونها سواء کان هذا التوقف حقیقیا او عادیا والمراد من الواجب المطلق ما لا یکون وجوبه متعلقا بتلک المقدمة بل یوجد وجوبه سواء تحقق هذه المقدمة ام لا وانما یتوقف علیها ادائه قال فی الحاشیة احتراز عن واجب اذا کان مقیدا بمقدمة کالزکوٰة بملک النصاب والحج بالاستطاعة وکلها یمکن تحصیله بالآلات فالواجب به مقید انتهت اعلم انهم اختلفوا فی ان الامر بالواجب المطلق هل هو امر بالمقدمة حتی تکون المقدمة واجبة بنفس ایجاب ذٰلک الواجب ام لا ولیس النزاع فی ان وجوب الواجب المطلق هو بعینه وجوب المقدمة فان الوجوب من المعانی التی تتعدد

تعدده فيه بحسب الاقتضاء يعني ان المطلق بحسب اطلاقه يقتضيه النص والمقيد يقتضيه ذلك النص باقتضاء آخر فههنا اقتضاءان يستقل كل منهما بالافادة فح لا يبطل الاول ببطلان الثاني وفيه ما قيل ان القضاء حينئذ يكون اداء اذ على هذا التقدير يكون هناك امران امر بمطلق الصوم وامر بالمقيد فالقضاء يقع بحسب الاول فكانه قيل صم يوما وصم في هذا اليوم ق في شرح المواقف ان الحق عدم التمايز بينهما في الخارج والا لم يصح الحمل هذا هو مذهب الشيخ ابي علي واخرابه واورد بعض الفضلاء وهو الفاضل مرزا جان في حواشيه على شرح مختصر الاصول ان في صورة كان التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي بان يكون الجنس ماخوذا من المادة والفصل عن الصورة كان للجنس وجودا ممتازا عن وجود الفصل نظرا الى اتحاد الجنس مع المادة والفصل مع الصورة لعل بناء كلامه على ان الجنس لما كان ماخوذا من المادة يكون موجودا في ضمن المادة والفصل لما كان ماخوذا من الصورة كان موجودا في ضمنها والمادة والصورة موجودتان في الخارج بوجودين متمايزين فيكون ما وجد في ضمن كل منهما مغايرا للآخر في الوجود ايضا اقول هذا عجيب منه مع مهارته في العلوم العقلية فانه لو كان الجنس متحدا مع المادة من كل وجه لما احتيج الى الاخذ منها ولما كان الجنس محمولا كالمادة وكيف يكون متحدا مع النوع الى غير ذلك من المفاسد التي لا يخفى على الماهر الفطن المحقق الآن اعلم ان الموجود في الخارج المادة والصورة والعقل بضرب من الاعتبار يعني باعتبار لابشرط شيء يأخذ من المادة معنى ويسميه جنسا ومن الصورة عند اعتبارها لا بشرط شيء يأخذ معنى ويسميه فصلا والمعنى الاول لابهامه وعدم تحصيله لا يصلح لان يوجد في الخارج متمايزا فيتحد في الخارج مع الفصل والنوع ولذا يصح حمله عليهما وهو ليس في هذه المرتبة جزءا حقيقة ومن ثمه تراهم يقولون ما هو محمول ليس بجزء وما هو جزء ليس بمحمول وانما اطلاق الجزء عليه بضرب من المسامحة اذا عرفت هذا فاعلم انه ان اراد ذلك الفاضل ان الجنس والمادة متحدان من كل وجه فلا يصح القول بان احدهما ماخوذ عن الآخر وان اراد انهما متحدان بالذات وهو لا يقتضي ذلك فهذا غير مسلم ضرورة تغاير الاحكام بتغاير الاعتبارات ولما كان لقائل ان يقول ان الجنس والمادة والفصل والصورة لما تغايرا باعتبار الاخذ لا بشرط شيء وبشرط لا شيء وكان الجنس والفصل من الاجزاء المحمولة الموجودة بوجود احد والمادة والصورة من الاجزاء الغير المحمولة

الموجودين بوجودين يلزم ان يكون للمركب الخارجي حدان احدهما مركب من الاجزاء الخارجية والآخر من الاجزاء الذهنية فيلزم تعدد الحقيقة لشيء واحد اجاب بقوله وغاية ما يلزم ان يكون للمركب الخارجي من المادة والصورة حدان من اجزاء غير محمولة ومن اجزاء محمولة اعني الجنس والفصل الماخوذين منهما ولا استحالة في ذلك لانه لا يلزم تعدد الذاتي حقيقة بل بالاعتبار وتمام تحقيق ذلك يطلب من السلم انتهت والحاصل ان غاية ما يلزم تعدد الذاتي بالاعتبار فلا يلزم تعدد الحقيقة حقيقة بل انما يلزم تعددها بالاعتبار وهو ليس بمستحيل اذ المستحيل انما هو تعددها بالذات فاللازم ليس بمستحيل والمستحيل ليس بلازم وههنا كلام طويل ليس هذا موضعه واعلم ان المصنف قال في حاشية اخرى قيل القائل الفاضل مرزا جان في حاشية شرح مختصر الاصول لا اظهر ان الاختلاف مبني على ان المطلوب في العبادة الموقتة انما هو العبادة فقط لا الوقت لكنه يحتمل ان يكون مشروطة به حتى لا يصح شرعا بدونه وان لا يكون صحة نفسها مشروطة به بل كمالها فاذا فاتت بقي اصل وجوبها مع نقص فيه محصله ان العبادة الموقتة مشتملة على امرين احدهما نفس العبادة وثانيهما كونها في الوقت المقدر له شرعا فالمقصود الاصلي هو الاول والوقت من قبيل القيود الخارجة ولكن يحتمل ان يكون في الشرع مشروطة به حتى لا يصح بدونه شرعا او جعله الشارع شرطا لكمالها لا لنفسها فاذا فات في الوقت بقي اصل وجوبها مع نقص وهو الموجب للقضاء فلا احتياج الى نص جديد اقول فيه خفاء اذ لزوم العصيان بالتاخير متفق عليه مع ان ترك الاولى كما في المندوب لا يكون معصية اتفاقا فتامل انتهت يعني ان الوقت لو كان مكملا لا يأثم بالتاخير كسائر المندوبات مع انهم اتفقوا على التاثيم بالتاخير وقوله فتامل لعله اشارة الى ان كون كل مكمل مندوبا في حيز المنع كما ان الفاتحة مكملة مع وجوبها فمن قال بكون الوقت شرطا لكمال العبادة اراد بالمكمل المكمل الواجب والحاصل ان الوقت خارج عن الواجب ليس شرطا لوجوده ولا لوجوبه بل هو شرط الكمال فيكون الواجب بدونه ناقصا موجبا للاثم فاذا فات في الوقت لزم الاثم لفوات شرط الكمال وعروض النقصان واما نفس الوجوب فهو باق كما كان وهو الموجب للقضاء اقول في تزييف ما قال شارح المختصر ان كون المطلق والمقيد متحدين وجودا لا يصح الا اذا كان المطلق بمنزلة الجنس والقيد بمنزلة الفصل والمقيد بمنزلة النوع والامر فيما نحن فيه ليس كذلك اذ القيد ههنا ظرف زمان واتحاد مقولة متى بالمظروف الذي هو من مقولة اخرى غير صحيح فان المقولات متباينة لا يصح

عن الاشتغال بالاول بهذا المثل ولما كان لقائل ان يقول ان المعرف للقضاء لما كان غير نص الاداء
لم يكن القضاء بالنص القاضي بالاداء فان النصوص كلها معرفات اجاب عنه بقوله لكن الكلام في
اصل سبب الوجوب فافهم يعني ان الكلام في نفس الوجوب الثابت بالسبب الاول بل هو باق فطولب
برفعه عن الذمة بالاتيان بالمثل او مرتفع من البين كما يراه آخرون وما يجاب به في المشهور عن الدليل
المذكور للاكثرين النافين لاتحاد السبب ان مقتضاه امران الصوم وكونه في الخميس فاذا عجز
عن الثاني وهو كونه في الخميس بقي اقتضائه الصوم مطلقاً فاقتضاء الاول اولاً وبالذات
واقتضاء الثاني ثانياً وبالتبع فلا يلزم كون الثاني اداءً وسواءً ففي غاية السقوط اذ لا وجوب
الا بالقيد ولهذا لا يجب قبله اي قبل تحقق القيد ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً سواء كان
في ضمن هذا المقيد او في غيره بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اي في هذا المقيد بخصوصه مع ان من
مذهبهم ان الوجوب اذا انتسخ لا يبقى الجواز الا بدليل مستقل وايضاً المطلق والمقيد اذا وقعا في حادثة واحدة
يحمل المطلق على المقيد ولا جواز له في غير هذا المقيد ووجه بعض الشراح الجواب المشهور بان المطلق من
حيث هو اعني الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن العموم مطلوب البتة اذ لا يعقل طلب الكل بدون
طلب الجزء والطلب ههنا هو الايجاب فهو موجب بالفتح البتة ولم يرفع ايجابه بالنسخ ولا باتيانه مع
القيد والدلائل دالة على انحيازه بالقضاء فيجوز كون ايجابه في الوقت الآخر هو القضاء ولم يكن هذا
الايجاب من مدلولات اللفظ ومشمولاته فيكون اداءً او سواءً بل النص الاول الموجب للشيء من جهة
دلالته عليه وشموله له والاداء هو موجب لشيء آخر من جهة اقتضائه عند فوت الاول من غير دلالة عليه
وهو القضاء وانت تعلم ان قوله ولم يرفع ايجابه آه في حيز المنع فان كونه موجباً انما كان في ضمن المقيد
لا بما هو مطلق فيرتفع بارتفاع ايجاب المقيد والانكار مكابرة ف قيل في شرح المختصر هذه المسئلة
القائلة بان القضاء يجب بما يجب به الاداء او بسبب مستقل مبنية على ان المقيد هو المطلق
و هما يتعددان وجوداً في الخارج او متحدان فيه فمن ذهب الى الاول قال ان السبب
واحد ومن ذهب الى الثاني قال السبب متعدد بيان الاول ان الايجاب نسبة وهي تتعدد بتعدد
المنسوب اليه فالمطلق والمقيد اذا كانا متعددين في الخارج كان ايجاب كل منهما مغاير الايجاب الآخر
فللنص الموجب للاداء ايجابان احدهما للمطلق والآخر للمقيد ضرورة ان ايجاب المقيد لا يتصور

بدون ايجاب المطلق فاذا فات الاداء فات ايجاب المقيد وبقي ايجاب المطلق كما كان فيجب القضاء
لتفريغ الذمة بموجبه هو النص الاول ونص القضاء مبين له وبيان الثاني ان المطلق والمقيد اذا
كان وجودهما واحداً فاذا بطل طلب المقيد لفوات الوقت بطل طلب المطلق ايضاً لاتحادهما في الخارج
فيكون ايجاب القضاء بنص جديد قال في الحاشية و ينظر ذلك الى ان الجنس و الفصل
هل يتمايزان في الخارج او في العقل قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح انا اذا تعقلنا صوماً مخصوصاً
وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين وتلفظنا بلفظين واما ان المامور به هو الامران او شيء واحد
يصدقان عليه وعبر عنهما بلفظ المركب مثل صوم يوم الخميس مثلاً فمختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل
القضاء بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما بقي الآخر ومن ذهب الى الثاني
جعل القضاء بامر جديد لانه ليس في الوجود الا شيء واحد فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم في هذا الاصل
وهو ان المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان او شيء واحد يصدق عليه معنيان بمجرد العقل
ناظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركيب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج
ام بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المقيد والمطلق شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان
قلنا بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئاً واحداً آه وههنا كلام لبعض الفضلاء وهو ان حكم
الكل المجموعي قد يغاير لحكم الاجزاء فعلى تقدير تعدد وجود المطلق والمقيد في الخارج يجوز ان يكون المطلوب
بالذات هو المجموع بما هو مجموع وتكون الاجزاء مطلوبات بالعرض ولم تتعلق الطلب بكل منها
بالذات بل بالعرض من حيث انضمام بعضها الى بعض فاذا بطل احد الاجزاء لبطلان الزمان الذي
تحصل به دون غيره بطل المجموع بما هو مجموع وبطل طلبه الذي هو مدلول لنص الاداء فحينئذ لا بد للقضاء
من نص آخر هو الموجب له ولو قيل ان وجود المجموع على تقدير التركيب الانضمامي الذي كلامنا في
هذا الشق فيه لا تحصل الا بان تحصل وجود كل جزء جزء منه منحازاً فكذلك ايجابه انما تحصل بايجاب كل واحد
واحد منها فح يتفرق ايجاب واحد منها عن آخر وثبت المطلوب يقال قياس الوجوب على الوجود قياس
مع الفارق فان وجود الكل على هذا التقدير انما تحصل بوجود كل واحد منها بالذات ووجوب الكل لا يستلزم
تعلقه بكل واحد منها بالذات بل يستلزم مطلقاً اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وان يكون مطلقاً
او من حيث الانضمام وح لا يتم المطلوب وقد وجه بعضهم كلام شارح المختصر بان المراد تعدد الوجود في الخارج

بموت الفجاءة فهو منقوض بمن ظن الموت في وسط الوقت الموسع واخر فانه
يعصي اتفاقا مع انه ما ترك في جميع وقته المقدر له شرعا يعني من ظن الموت في وسط الوقت
الموسع ولم يؤد حتى مات فجاءة فانه يعصي اتفاقا مع انه لم يترك في جميع وقته المقدر له شرعا بعدم
وجدانه الوقت الاخير ولما كان لقائل ان يقول جميع الوقت في حقه مدة ظنه الحيوة وظن الموت
يجعل البعض كلا وعلى تقدير كون البعض كلا الترك في البعض ترك في الكل والترك في الكل
يوجب العصيان فلا نقض اجاب بقوله والظن كما يجعل البعض كلا يجعل الكل بعضا لان
الفجاءة على خلاف الظن يعني لو اعتبر الوقت بحسب الظن فالظن كما يجعل البعض كلا في صورة
الموت في الوسط كذلك يجعل الكل بعضا وهو في صورة من ظن السلامة واخر ثم مات فجاءة لان الوقت
الواقعي في هذه الصورة بعض من الوقت الذي هو بحسب الظن لظنه السلامة ووقوع الفجاءة في
وسط المظنون بخلاف الظن فينبغي ان لا يعصي فيما وقته العمر كما لا يعصي في غيره لانه لم يترك في جميع الوقت
بحسب الظن والفرق بجعل البعض كلا دون العكس تحكم فالاصوب كما في شرح المنهاج
التزام جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء انتهت حاصله ان نفس الوجوب
ووجوب الاداء يفترقان في الموسع الوقتي فالوجوب في اول الوقت ووجوب الاداء في آخره
فلا يعصي بالموت في الوسط وفي الواجب العمري لا ينفصل احدهما عن الآخر بل وجوب الاداء مقارن
لنفس الوجوب فيأثم بالترك مسئلة اختلف في وجوب القضاء هل هو بامر جديد يعني بالسبب
الذي وجب به الاداء ام بدليل آخر غير الامر الذي وجب به الاداء فعليه الاكثر من الشافعية
وهو مذهب ابي اليسر منا او بما اوجب الاداء فعليه المختار لعامة الحنفية كالقاضي
ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهم وليس معناه ان ايجاب الاداء نفس ايجاب القضاء ولا
يعني ان الامر بالاداء يشتمل لفظا الايجاب القضاء بل معناه ان الامر الموجب للاداء بل هو موجب
للقضاء بان يوجب شيئا واحدا بشيئين الاداء والقضاء وبجهتين فالمثبتون قالوا ان ايجاب
شيء يستلزم مطالبة مثله عند فوته والمنكرون يقولون مطالبة المثل بايجاب آخر سوى
هذا الايجاب ثم هذا الاختلاف في القضاء بمثل معقول فقط كالصوم للصوم كما
صرح به البعض او مطلقا اعم من ان يكون معقولا او غير معقول كالفدية للصوم كما

هو الظاهر من كلامهم فانهم لم يقيدوا المسئلة بالقضاء بمثل معقول والدليل الظاهر في العموم
للاكثر ان عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي فكيف
يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا والا اي وان لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهيا
كان الصوم في يوم الجمعة اداء او سواء الصوم في يوم الخميس رتبة فلا يكون احد الصومين ناقصا
من الآخر مع انه باطل بالاتفاق واذا كان كذلك فالنص الوارد في ايجاب الصلوة في وقت معين
لا يشتمل على ايجاب الصلوة فيما بعده اذ المقصود بالامر ايجاب العبادة فاذا كان مقيدا بالوقت كان
كون المامور به عبادة مقيدا به ايضا واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت آخر عبادة بهذا الامر
لعدم دخوله تحت ذلك الامر كما لا يدخل صوم الجمعة تحت قولنا صم يوم الخميس بما عدا هذا اليوم وعند عدم
تناول الاول لا يكون الفعل بعد الوقت وقبله سواء واورد عليه المص بقوله وهذا انما يتم لو ادعا
الانتظام لفظا يعني لا يتم هذا الدليل الا اذا ثبت ان عامة الحنفية يدعون ان نص الاداء ينتظم بلفظه
وجوب القضاء كما ينتظم لوجوب الاداء حتى يكون معنى قولنا صم يوم الخميس صم هذا اليوم او يوم الجمعة
فالحاصل انهم لا يقولون بتناوله بحسب الصيغة حتى يلزم ان يكون اداء الاقضاء اي هو اي هذا الادعاء
بعيد بمن ترعرع عن العامة فكيف عن الخاصة ولعل مقصودهم ان مطالبة شيء
يتضمن مطالبة مثله عند فوته فايجاب الاول ايجاب الثاني اي بالتضمن وتحقيق المقام ما قيل انه لا شك ان
الايجاب الاول يقتضي اشتغال الذمة بالمامور به سواء كان مقارنا للطلب اولا والطلب انما هو لتفريغ الذمة
عن هذا الاشتغال فاذا فات الفعل في الوقت بقي هذا الاشتغال في الذمة والبداهة حاكمة بانه ان كان
له مثل مشتمل على المصلحة التي يشتمل هو عليه يكفي في تفريغ الذمة فالقضاء لطلب تفريغ الذمة عن الاشتغال
الثابت بالاول فهو لا يكون فيما الاشتغال للذمة فيه اصلا فمطالبة الاول يتضمن مطالبة مثله عند فواته تضمن
الملزوم اللازم وعدم تضمن صم يوم الخميس للصوم يوم الجمعة بهذا المعنى بداهة في حيز المنع بل الضرورة شاهدة على صحة هذا التضمن فان
اشتغال الذمة لو لم يكن باقيا مطلوب الفراغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء بل عبادة مستقلة اخرى او الوجدان
شاهد على خلافه نعم معرفة ان القضاء بمثل معقول او غيره يجوز ان يكون بغير النص اي غير النص الموجب
للاداء اذ لو وجب كون ذلك النص معرفا ايضا يلزم القضاء في ترك كل واجب ولا ريب في بطلان التالي
فيما كان ذلك بغير قياسا فثبت ان الحاجة الى النص الجديد ليس الا لبيان المماثلة وفراغ الذمة

اشارة الى ان هذا الفرق غير نافع لان القاضي جعل الدوران مع الظن سبباً
لتحقق العصيان في الاول ولتحقق القضاء فيما اعتقد الانقضاء ثم اوقعه في الوقت
يعني ان القاضي جعل مدار الاداء والقضاء على الظن فالفرق المذكور غير نافع لان الظن الذي
هو مناطهما متحقق فيما نحن فيه مع انه ليس قائلا بالقضاء بل بالاداء والحاصل انه لو كان المدار هو الظن
فالوقت المقدر بحسب الظن في الثاني متحقق من قبل فاذا اداه بعده يكون قضاء ايضا مع انه
اداء بالاتفاق فالتفرقة المذكورة غير مجد ويدفع بان العصيان لا ينافي الاداء كما في الاخر في الثاني
وبان الظن معتبر فيما لم يظهر فساده فاذا ظهر فلا عبرة به فتدبر انتهت ومن اخر مع الظن السلامة
ومات فجاءة فالتحقيق انه لا يعصي اذ التاخير جائز له لان الكلام في الواجب الموسع ولا تاثيم
بالجائز بخلاف المسئلة الاولى فان التاخير لا يجوز مع ظن الموت فيكون التاخير معصية والقول
بان شرط الجواز اي جواز التاخير الى الجزء الاخير سلامة العاقبة فاذا مات فجاءة في صورة ظن
السلامة فيعصي تضييق لا العلم بها اي ليس شرط الجواز العلم بسلامة العاقبة وتذكير الضمير باعتبار
المصدرية وبالجملة شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتى يؤدي الى تكليف المحال
فان العلم بالسلامة محال عادي يقتضي التخيير بين الممكن وهو اتيان الفعل مع البقاء والممتنع
وهو اتيانه مع عدم البقاء والحاصل ان القول بان شرط الجواز سلامة العاقبة
يقتضي التخيير بين ممكن وممتنع فاهو ينافي حقيقة التوسع اذ التوسعة انما تتصور اذا علق تاخير الفعل
بامر اختياري للمكلف ولا اختيار له في السلامة فيرجع هذا الى التخيير بين ممكن وممتنع فتدبر اشارة
الى النقض بالواجب العمري فان الشارع جوز التاخير فيه الى آخر العمر فلو لم يات ومات
فجاءة يلزم ان لا ياثم فان مناط التاثيم على التقصير ولا تقصير فيما لا اختيار فيه مع انهم مصرحون
بالتاثيم فيه واجيب بان التاخير فيه مشروط بشرط ان لا يفوت الواجب بالكلية وعند فقدان
الشرط يلزم التاثيم وفيه ان تجويز الشارع الفعل في كل جزء من اجزاء العمر انما هو بالنظر الى
ما لا اختيار للعبد فيه اعني الموت وفرق ابن الحاجب بين ما اي الواجب الذي
وقته العمر كالحج فيعصي بالتاخير ان مات فجاءة وبين غيره يعني الواجب الموسع فلا يعصي
فيه بالتاخير بموت الفجاءة ليس ببعيد لان الوجوب مشترك بين الواجب الموسع والعمري

فان كان الموجب للمعصية الوجوب فليكن في الصورتين على السواء وعدم الفجاءة عام فيهما فلو كان هذا معذراً في الواجب
الموسع غير موجب للعصيان فليكن في الواجب العمري ايضاً كذلك وفيه ما فيه قال في الحاشية
اشارة الى الفرق الذي ذكره السيد من قبل ابن الحاجب وهو ان الموسع الذي
وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فلا يبقى واجبا لان وقته العمر
كله فلا بد من ان لا يفوت فيه فاذا اخر ومات فجاءة فقد ترك في وقته الذي هو تمام عمره ولا يتصور التلافي
بالاتيان المثل فلو لم يعص ايضا لم يبق واجبا فلم يكن تاركه مستحقا للعقاب بخلاف الموسع الوقتي
كما في الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان يتضيق وقته يعني ان الشارع عين للموسع وقتا
محدودا فيجوز التاخير الى الجزء الاخير وهناك يتضيق الوقت فلو مات فجاءة قبل الآخر فالترك ههنا وان
وجد ولكن ليس بصنع العبد دخل فيه بل انما هو بقضاء الله تعالى وقدرته فلا يعصي والواجب العمري
وان كان يلزم فيه بحسب الظاهر ايضا التاثيم بلا اختيار للعبد فيه وهو الموت فجاءة لكن الشارع
لما شرط فيه الجواز بعدم الفوت في العمر وهذا الشرط قد فات بالتاخير بعروض الموت فكان بصنعه مدخل
في التقصير فيعصي لذلك والموسع الوقتي غير مشروط بهذا الشرط من قبل الشارع فالفوات فيه بلا اختيار
فقط ولذلك يعصي فيه قيل القائل الفاضل مرزا جان معترضا على السيد اذا فرض وقوع
الفجاءة قبل وقت التضييق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب حصلا ان التاخير
في الموسع الوقتي الى وقت التضييق وهو الجزء الاخير فاذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت التضييق فلو جاز له
التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب في وقته ايضا اذ الواجب ما يستحق تاركه العقاب وهو انما يكون
بالعصيان ولما لم يعص لا يستحق العقاب بالترك فلم يبق واجبا اصلا فلا يكون بين الواجبين فرق
فالاصوب ان يقال هذا ايضا مقول قول القائل ترك الظهر في الصلاة المفروضة ليس
في جميع الوقت المقدر له شرعا بخلاف ما وقته العمر اذا ترك بالفجاءة لانه ترك في جميع
وقته وهو تمام عمره حاصله ان في الواجب العمري يوجد الفوت في الوقت المقدر كله اذا مات فجاءة
للزوم الفوت في العمر كله على هذا التقدير فلو لم يعص ايضا لم يبق معنى الوجوب اصلا وفي الواجب الموسع
لم يوجد الفوات في جميع الوقت المقدر له شرعا بل في بعضه وهو جائز بامر الشارع ولا عصيان بالامر
الجائز اقول في رد قول القائل لو كان سبب عدم العصيان في الموقت عدم الفوت في جميع الوقت المقدر

فی الموقت انما هو وقوع الفعل فی الوقت المعین بالذات واذا فات الوقوع فیه فیوديه مثلا فی غیره فقضیه الآمر لذلک بالتبع کما یقول به القائلون بان الموجب للاداء هو الموجب للقضاء کک الآمر لم یقتض رد عینه بالذات وعند فواته رد مثله بالتبع فهذه العلاقة مصححة لاطلاق لفظ الاداء والقضاء فی اداء المعین والمثل مسئلة تاخیر الفعل الواجب الموسع مع ظن الممات فی جزء من الوقت المقدر له شرعا معصیة اتفاقا وبه یفهم حکم ما اذا شک فی الموت وهو انه لا یعصی بالتاخیر وفیه انه یفهم من کتب الحنفیة ان التاخیر الی الجزء الاخیر فی الواجب الموسع لا یوجب العصیان فانه لا مطالبة قبل الآخر ولهذا قالوا لو مات قبل الآخر لا شیء علیه قال فی الحاشیة اقول فیه دلیل علی ان الاخر الذی یتعین للسببیة یتضیق به الموسع اعم من ان یکون بحسب الواقع وهو الوقت المقدر له شرعا او باعتبار المکلف بحسب الظن لان السببیة تنتقل الی الاخیر الذی هو المضیق فهو ان کان اخیرا فی الواقع فالسببیة تنتقل الیه فی الواقع وان کان بحسب ظن الموت فالتضییق بحسب هذا الظن فانتقال السببیة ایضا انما یکون الی ما هو مضیق بحسب الظن ثم فرع علی الاخیر قوله فالموت یجعل البعض ای الجزء الذی ظن الموت فیه کلا ای کل الوقت لعدم بقائه بعده وجه التفریع علی ما قیل ان جعل ظن الموت مضیقا وجعله البعض کلا باعتبار ان الموت فی نفسه کک فلو لم یکن الموت مضیقا لم یکن ظنه ایضا مضیقا لان الظن تابع للمظنون وعلی هذا ای علی تقدیر کون الموت نفسه مضیقا وکونه جاعلا للبعض کلا یتجه قول من قال بالعصیان من تاخیر من ظن السلامة ومات فجاءة بدلیل تحقق الوجوب فان موت الفجاءة ایضا قسم من الموت وکل قسم من الموت یجعل بعض الوقت کلا ولا یتجه رده علی ما قیل بان الواجب ما یذم تارکه فی جمیع وقته باختیاره وههنا لم یترک البعض بالموت حاصله ان العاصی هو تارک الفعل فی جمیع الوقت باختیاره ولا اختیار فی الترک وقت الموت فکیف یعصی ووجه عدم التوجه ان الموت یجعل البعض کلا فیاثم بسبب ترک الواجب فی جمیع الوقت فسبب العصیان لیس الا الترک لا الموت نفسه وما لا یتجه ایضا رده بان الموت لا یصلح سببا للعصیان کما علی تقدیر عدم اتفاقا وجه عدم توجهه انا سلمنا ان الموت لعدم الاختیار فیه لا یصلح سببا للعصیان لکن الوقت قد تضیق بالموت فالترک حالا عند توجه الخطاب موجب للعصیان والامور الغیر الاختیاریة قد تکون موجبة للامور الاختیاریة

والاختیار موجب للعصیان والاوجه ان یقال جاعل البعض کلا انما هو ظن الموت لا نفسه لان مناط التکلیف انما هو العلم والظن ولهذا لو ظن شخص ان الوقت وسیع وقد فات فی الواقع لم یاثم بترک الواجب فیه ولو ظن ان الوقت مضیق ولم یود الواجب فیه یاثم علی ان ارتفاع الوجوب قد یکون لوجود المانع کالسفر والمرض والحیض الی غیر ذلک فتامل انتهت یعنی لما کان الوجوب مرتفعا لوجود المانع فیجوز ان یکون الموت الفجائی فیما نحن فیه رافعا للوجوب فلم یتحقق العصیان بالترک والحق انه لا معنی للقول بان موجب التضییق انما هو ظن الموت لا نفسه فان الموت الواقعی عجز حقیقی بخلاف الموت الظنی فانه عجز باعتبار الظن فقط حتی ان ظهر کذب الظن لا یتحقق العجز فاذا کان الموت الغیر الحقیقی موجبا للتضییق فالحقیقی بالطریق الاولی فان لم یمت فی ذلک الجزء الذی ظن الموت فیه وظهر کذب ظنه وفعله ای الواجب فی وقته المقدر له شرعا فالجمهور علی انه اداء لصدق حد الاداء علیه وهو فعل الواجب فی وقته المقدر له شرعا وقال القاضی ابو بکر الباقلانی انه قضاء لان وقته بحسب ظنه قبله وهذا وقع بعد وقته قال شارح المختصر لا خلاف معه فی المعنی لانه بالاتفاق وقع فی وقته المقدر له شرعا وانما الخلاف فی التسمیة فهو یسمیه قضاء ونحن نسمیه اداء الا ان یرید القاضی وجوب نیة القضاء بناء علی ان ذلک الظن کما صار سببا لتعین ذلک الجزء وقتا صار سببا ایضا لخروج ما بعده عن کونه مقدرا له اولا بالکلیة وهو بعید اذ لم یقل احد بوجوب نیة القضاء او خروج ما بعده عن کونه مقدرا له اولا فی نفس الامر وبناه علیه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله یعنی یلزم علیه انه لو اعتقد الانقضاء قبل دخول الوقت واخر فانه یعصی فاذا بان الخطاء یعنی ظهر خطاء اعتقاده وفعل فی الوقت فهو اداء اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذی قد بان خطاؤه فکذا ههنا مع انه یلزم علیه کونه قضاء اقول الفرق بین الصورة التی جعلها القاضی قضاء والصورة المفروضة فی الایراد بین اذ فی الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقا سواء کان اداء او قضاء وفی الثانی اعتقاد عدم وقت الاداء فالاول متضیق من کل وجه بخلاف الثانی یعنی ان الاول متضیق من کل وجه لانه هادم لاساس وقت الصلوة مطلقا بخلاف الثانی لانه هادم لاساس وقت الاداء فقط فهو متضیق من وجه فلا یکون قضاء فیه کما فی الاول فتامل قال فی الحاشیة

انتہت یعنی اذا صلی شخص صلوۃ العصر وغربت الشمس فی وسط الصلوۃ واتم باقیہا فی وقت المغرب فبعض صلوتہ وہو الذی قبل الغروب اداء لاتیانہ فی وقتہ وبعضہا وہو الذی ادی بعد الغروب قضاء لاتیانہ فی غیر وقتہ کالتحریمۃ عند الحنفیۃ فانہم ذہبوا الی ان التحریمۃ لو وقعت فی الوقت وباقی الصلوۃ فی غیر وقتہ فہو اداء لیس بقضاء والرکعۃ عند الشافعیۃ فمذہبہم انہ لو وقعت رکعۃ من الصلوۃ فی الوقت والباقی منہا فی غیرہ کان ذلک اداء او قد یقال ہذا اداء عند الحنفیۃ ایضا فلا وجہ للتخصیص بالشافعیۃ وفیہ انہ لیس المراد انہ لیس باداء عند الحنفیۃ بل الغرض ان مادون الرکعۃ ان وقع فی الوقت والباقی فی غیر الوقت لایکون اداء عند الشافعیۃ بخلاف الحنفیۃ ومنہ ای من الاداء الاعادۃ

وہو الفعل فیہ ثانیا وتذکر الضمیر اما لکون الاعادۃ مصدرا او باعتبار الخبر لخلل المراد بالخلل ما یوجب نقصا فی الصلوۃ یجب بہ سجود السہو لا ما یفسدہ لترک رکن او شرط لانہ فی حکم العدم شرعا فلیس الفعل بہ ثانیا شرعا والاصح انہ واجب قال فی الحاشیۃ اختلف فی وجوب الاعادۃ فصرح

غیر واحد من شراح اصول فخر الاسلام کما فی التقریر بانہا لیست بواجبۃ بل تخرج عن العہدۃ بالاول والثانی جائز فلیس باداء ولا قضاء وذہب السرخسی وابو الیسر الی الوجوب حتی قال ابو الیسر یکون الفرض ہو الثانی وعلی ہذا دخل فی الاداء والحق ان الفرض ہو الاول اذ عدم السقوط بہ فرع ترک الرکن لا الواجب لکن الاعادۃ واجبۃ مبتدأۃ ابدا کل صلوۃ ادیت مع کراہۃ جبرا للاول فی وقت الاول وقتہ ومن ثمہ کان اعادۃ القضاء قضاء انتہت واستدل علی الوجوب بما رواہ ابو ہریرۃ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اعرابیا دخل المسجد ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جالس فی ناحیۃ المسجد فصلی ثم جاء فسلم علیہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیک السلام ارجع فصل فانک لم تصل فرجع وصلی ثم جاء فسلم فقال علیہ السلام علیک السلام ارجع فصل فانک لم تصل فقال فی الثالثۃ او فی التی بعدہا علمنی یارسول اللہ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اذا قمت فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلۃ فاقرأ ما تیسر لک من القرآن ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم ارفع حتی تستوی قائما ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم اجلس حتی تطمئن جالسا ثم افعل ذلک فی صلوتک کلہا رواہ البخاری ومسلم

والقضاء فعلہ ای فعل الواجب بعدہ ای الوقت المقدر لہ شرعا قال فی الحاشیۃ ان قلت الفعل

قبل الوقت ما ہو قلنا الفعل لایتقدم علی وقتہ یعنی ان الفعل لایتقدم علی وقتہ فان فعل فیہ فاداء وان ادی بعدہ فقضاء فما ادی قبل الوقت لیس من الفعل الواجب فی شیء فان قیل الوضوء یتقدم قبل الوقت ویسقط فی الوقت یقال والوضوء قبل الوقت مانع عن لزومہ فیہ یعنی ان ہذا الوضوء لیس باداء بل ہو مانع عن لزوم الاداء لحصول المقصود اعنی الطہارۃ ولیس ہذا بذاک ولما کان لقائل ان یقول الزکوۃ المعجلۃ قد قدمت علی وقتہا فلا یصح نفی تقدم الفعل علیہ اجاب عنہ بقولہ والزکوۃ المعجلۃ لما وجد سببہا جعل وقتہا بذلک توسعا فلا تقدیم انتہت یعنی ان الزکوۃ المعجلۃ لما وجد سببہا

وہو النصاب جعل وقت الزکوۃ بوجود السبب توسعا فلا یلزم التقدیم قبل الوقت استدراکا

لما فات عمدا او سہوا تمکن من فعلہ کالمسافر القادر علی الصوم فی رمضان ولیس لہ مانع شرعی او عرفی عن اداء الصوم فانہ ان صام عن رمضان یکون اداء وان صام عن غیرہ یکون قضاء او لم یتمکن ای لم یکن قادرا علی فعل الواجب لمانع شرعا کالحیض فان الشارع جعلہ

مانعا عن الصوم فی رمضان او لم یتمکن منہ لمانع عقلا کالنوم فانہ مانع للنائم فی الوقت عن اداء الواجب فیہ عقلا اذ لاخطاب للغافل ویقضیہ بعد ان یستیقظ وہہنا سوال وہو ان القضاء لما کان عبارۃ عن اتیان الواجب بعد الوقت فہو غیر متصور الا فی الواجب الموقت دون المطلق اذ وقتہ کل العمر فما بالہم یسمون الحج الصحیح بعد الفاسد قضاء مع کونہ اتیانا فی وقتہ واجاب عنہ المصنف بقولہ فتسمیۃ الحج الصحیح بعد الفاسد قضاء مجاز والممنوع انما ہو اطلاق القضاء علیہ حقیقۃ

ومن جعل الاداء والقضاء فی غیر الواجب بدل الواجب بالعبادۃ

یعنی ان من اطلق الاداء والقضاء فی غیر الواجب قال الاداء فعل العبادۃ فی وقتہا والقضاء فعلہا بعد ہذا الوقت استدراکا لما فات قال بعض المحققین الاداء والقضاء لکل منہما معنی لغوی وشرعی والثانی قد بینہ المص وہو حقیقۃ شرعیۃ لشیوع لفظ الاداء والقضاء فیہ فی عرف الشرع والحنفیۃ کما یتجوزون فی استعمال لفظ القضاء علی الحج الصحیح بعد الفاسد کذلک یتجوزون فی استعمال لفظ الاداء والقضاء فی رد عین المغصوب وقیمتہ فیسمون الاول اداء والثانی قضاء والعلاقۃ ان الحج لایجاب فی العام الاول اذا اجتمع شرائط وجوبہ جعل العام الاول کانہ تمام وقتہ فاذا افسد فیہ واتی بافعالہ فی العام الثانی فکانہ قضاہ فیہ واما العلاقۃ فی الثانی فبیانہا ان المطلوب للآمر من المامور

لا نسلم ان الواجب انما یکون واجبًا بالطلب بل انما یکون واجبًا بالسبب والشیٔ قد یثبت ولا یطلب
کالدین المؤجل والثوب المطار ای الثوب الذی اطاره الهواء الهابة الی دار انسان لا یعرف مالکه
فانه ثابت فی ذمته ولا یجب علیه الاداء الا بالطلب وهما لا یوجدان الآن فوجد الوجوب فی
هاتین الصورتین مع کون الطلب منتفیا فتحقق الوجوب بلا تحقق الطلب والتقیید بقوله لا یعرف
مالکه لان مالکه لو کان معلوما فالاداء واجب فی الحال ق اما قول المورد فصل الامتثال انما یکون
بالعلم فالجواب عنه ان الامتثال یتفرع علی العلم بثبوته ای بثبوت الوجوب لا علی العلم بثبوت
طلبه فلا یقتضی السقوط سبق الطلب قال فی الحاشیة والقول بان الطلب فی المؤجل موسع الی حلول
الاجل وکذا فی الثوب المطار الی معرفة المالک لا یضر لانه مثال وعدم صحة المثال لا یضر وجود الممثل لجواز ان یکون
موجودا فی مثال آخر والظاهر انه لو قیل ان لا طلب فی الدین المؤجل قبل حلول الاجل یصح فتدبر
انتهت یعنی انه لو قیل انه لا طلب فی الدین المؤجل قبل حلول الاجل مع ثبوته فی الذمة یطابق المثال
للممثل له اقول ففیه المقام فی اثبات انفصال الوجوب عن وجوب الاداء ان لنا خطاب وضع
بالسببیة للوجوب یعنی ان لنا خطاب وضع لبیان ان هذا سبب لذلک وخطاب تکلیف
والمقصود منه تکلیف المکلف بالاقتضاء ای باقتضاء الفعل عنه وطلب ایقاعه عنه ولا ریب فی
تغایرهما فیکون مقتضی احدهما مغایرا لمقتضی الآخر فیجب ان یکون الثابت باحدهما غیر الثابت بالآخر
والا یلزم اتحاد الخطابین فثبوت الفعل حقا موکدا من الاول هو الوجوب یعنی ثبوت الفعل علی
ذمة المکلفین من خطاب الوضع وهو اصل الوجوب والطلب بایقاعه فی العین من الثانی
ای الخطاب التکلیفی وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب لشیٔ ووجوب الاداء شیٔ آخر
وان لا طلب فی الاول بل فی الثانی والالزام قلب الوضع فتدبر قال بعض الاکابر ق
لقائل ان یقول لا نم ان خطاب الوضع غیر خطاب التکلیف بل حاصل خطاب الوضع تکلیف الشیٔ
بالتقیید فمعنی اقم الصلوة لدلوک الشمس ایجابها عند الدلوک وهکذا سببیة النصاب فان ایجاب الزکوة
عند ملک النصاب النامی فان قلت لو کان کذلک صح تکلیف الغافل فان خطاب الوضع منعقد
فی حق النائم ایضا قلت فح یرجع الی الدلیل الاول ولا حاجة الی باقی المقدمات وایضا غایة ما لزم مما
ذکره المص ان مفهومهما متغایران واما تغایرهما بمعنی انفصال احدهما عن الآخر فلم یثبت اصلا

فان الاقتضاء ما تحقق وجد فی خطاب الوضع ایضا اعم من ان یکون عاجلا او آجلا وفی التکلیفی انما وجد الاول
فقط فالمطلوب فی الوضعی اعم مما فی التکلیفی فلا تحقق وجوب الاداء بدون الوجوب نعم قد یوجد الوجوب بدونه
اذا کان المطلوب الفعل آجلا مسئلة الاداء فعل الواجب فی وقته المقدر له شرعا قال فی الحاشیة
ان قلت یدخل فیه القضاء کالحج فان وقته بقیة العمر شرعا حاصل الایراد ان الاداء بالمعنی
المذکور یدخل فیه القضاء کالحج اذا ادرک وقته فی العام الاول وترک بلا عذر ثم قضی فی العام الآخر فهذا
قضاء مع انه یصدق علیه تعریف الاداء فان وقته بقیة العمر ففی ای جزء یقع منه یکون اداء فلا یکون
بین الاداء والقضاء فرق قلت القضاء وان کان واجبا موسعا مدة العمر کالحج لکن الفعل فیه
فی غیر وقته ومطلق الوقت من قضیة العقل انتهت یعنی انه یخرج القضاء بالاختصاص المستفاد من
اضافة الوقت الی الفعل کما هو المشهور ان الواجب ان ادی فی وقته فاداء او من قول المص المقدر له شرعا فان الواجب
فی القضاء وان وجد فی الوقت الذی هو العمر لکن لم یوجد فی الوقت الذی عینه الشارع فاذا جاوز
عنه یکون قضاء واما الحج فوقته العمر کله ولذا یقع اداء فی ای جزء یفعل وبالجملة الحج والقضاء مشترکان
فی کون الوقت موسعا الی آخر العمر ومفترقان فی ان الوقت للحج العمر کله لا جزء معین منه وفی القضاء وقت
الواجب محدود مقدر من الشرع واذا لم یوقع فیه کان لبقیة العمر وقتا لا یراد مثله فالبقیة من العمر وقت
لمثله واما وقت الاصل فمحدود معین فلا یلزم ما الزم قال فی الحاشیة المعلقة علی قوله شرعا فیخرج نحو
الزکوة لتعیین بها الامام شهرا فمن حیث نص ذلک الشهر لیس باداء والا لکان بعده قضاء
انتهت یعنی ان هذه الزکوة لها جهتان احدهما ان لها وقتا عینه الامام وثانیهما ان هذا الوقت جزء
من اجزاء زمان ایتاء الزکوة فهی بالجهة الاولی لیس باداء لان هذا التعیین لیس من الشارع وبالجهة الثانیة
اداء ولیعلم ان ما ذکره المص تقسیم للواجب الموقت ضرورة ان القضاء لا یتصور فی الواجب المطلق اذ وقته العمر
کله وقیل الصحیح فی تعریف الاداء ان یقال هو ابتدائه ای ابتداء فعل الواجب فی وقته المقدر له شرعا
قال فی الحاشیة القائل ابن الهمام وغیره اشار بصیغة التمریض الی ضعفه لان المعرف
الاداء حقیقة وهذا فی حکم الاداء فی التحقیق یعنی ان الصلوة لو ابتدئت فی وقتها وتمت فی
غیر الوقت فهی لیست باداء حقیقة بل هی فی حکم الاداء علی التحقیق وفی المحیط الصلوة یجوز ان یکون
بعضها اداء وبعضها قضاء کمصلی العصر اذا غربت الشمس فی خلال صلوته وتمم الباقی

لانہ لابد منہ لوجوب الاداء والخطاب بالمعدوم انما یصح تعلیقا یعنی ان الکلام فی الخطاب التنجیزی واما الخطاب التعلیقی فهو کما یوجد الی المعدوم کذلک الی النائم ایضا وهو لا یقتضی الا اصل الوجوب لا وجوب الاداء بل هو بعد الانتباه والوجود ولا فرق فی هذا الخطاب ای الخطاب التعلیقی بین الصبی والبالغ فالمکلف وغیره فیه سواء بخلاف الاول فانه یختص بالمکلف اذ لا طلب للفعل بالفعل الا منه

فعلی هذا لو انتبه الصبی بالغا لا قضاء علیه ای لیس علیه قضاء الصلوة التی فاتت عنه بالنوم اذ لم یکن هو مکلفا وقت النوم الا احتیاطا قال بعض الاکابر فی تفصیله ان الصبی ان کان قد بلغ فی آخر الوقت او قبله فعلیه القضاء لتحقق الوجوب علیه ان لم یکن وجوب الاداء وان انتبه بالغا بعد الوقت فلا قضاء علیه حقیقة لانه ما وجب علیه شیء حتی یومر باستدراک ما فات هذا ان علم حال بلوغه واما اذا لم یعلم کما اذا وجد آثار البلوغ بعد الانتباه بعد الوقت ولم یعلم حدوثه ما هو فی الوقت او بعده فیکون علیه القضاء فیما بینه وبین الله لکونه فی عالم الولایة والقضاء علیه القضاء احتیاطا الا ان امره دائر بین الاثم والمدح فبالاولی ان یحترز فیه عن الاثم ثم قال هذا ما یقتضیه الضوابط العلمیة ولم اجد الروایة الصریحة فی ذلک ولعل الله یحدث بعد ذلک امرا ۔ ما قیل ان الوجوب لازم لعقلیة الحسن کما هو مبنا ضرورة ان حکم العقل باستحقاق الثواب لا یتصور بدون اشتغال الذمة والا لا یکون التفریغ عنه موجبا لاستحقاق الثواب فلا بد من الوجوب قبل ورود الخطاب والاداء لا یجب الا بعد الخطاب فقد انفصل الوجوب عن وجوب الاداء وهو المطلوب

فیرد علیه انه یلزم علی هذا التقدیر ای ثبوت اصل الوجوب بدون الشرع ولم یقل به احد منا کیف

ولیس لنا اصل خامس فان العقل لیس مثبتا ولو کان العقل مثبتا لنفس الایجاب بدون الاستعانة بالشرع فقد وجد لنا اصل خامس هو العقل وفیه نظر فان الشیخ ابا منصور الماتریدی قد وافق المعتزلة فی ذلک کما مر ومن ثمہ قال بعض الاعاظم ان معظم اصحابنا قائلون بالحکم قبل الشرع ولا یلزم منه اصالة اصل خامس فان هذه الاصول کاشفة عن الشغل الذی کان من الشارع جبرا لکون الحسن عقلیا وقد قالوا بمعرفة بعض الاحکام بالعقل ایضا

ثم اعلم انهم ای الحنفیة صرحوا بان لا طلب للفعل فی اصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع انہ فی ذمتہ ای فی ذمة المکلف جبرا الفعل قال فی الحاشیة اعلم ان الحنفیة مع تصریحهم بان لا طلب فی اصل الوجوب قالوا بان الثابت فی اول الوقت اصل الوجوب الی ان یتضیق فاورد علیهم بانه یلزم ان یکون الطلب مع المطلوب لا قبل التضییق

لیس الا اصل الوجوب وقد قلتم انه لا طلب فیه محصل الایراد ان الطلب لا بد وان یتقدم علی المطلوب ویلزم علی ما ذکرتم ان یکون معه لان فیما قبل الآخر اعنی وقت التضییق لیس الا الوجوب ولا طلب فیه عندکم فقد وجد الوجوب بلا طلب والطلب انما یتحقق فی الجزء الاخیر فیلزم کون الطلب والمطلوب معین بالزمان وبالجملة قبل تضییق الوقت بحیث لا یسع الا الاداء الواجب لیس الا اصل الوجوب ولا طلب فیه عندکم وانما الطلب فی وجوب الاداء وهو عند التضییق وهذا وقت المطلوب فالطلب لا یکون قبله بل یکون معه اقول لعل مرادهم نفی الطلب الحتمی بیانه ان الطلب فرع السببیة وهی لکونها منتقلة تتوجد وتنعدم تدریجا فالطلب کذلک الا ان یتعین السبب للسببیة فح یتحصل الطلب تحصیلا قویا ویتقدم علی المطلوب مثل تقدم السبب علی المسبب فقد … انتهت یعنی ان الحنفیة اذ حکموا بنفی الطلب فی اصل الوجوب لم یریدوا نفی الطلب مطلقا بل انما قصدوا نفی الطلب الموجب لایقاع الفعل فی الحال والطلب فرع للسبب والسببیة قد انتقلت من الجزء الاول الی الثانی ولو لم یوجد الاداء فیه ایضا تنتقل الی ما بعده وهکذا تنتقل الی الاخیر فتتعین سببیته ولما ان السببیة تنتقل من الاول الی الاخیر کذلک الطلب ایضا ینتقل بانتقالها لکونه فرعا لها واذا تعینت السببیة فی الاخیر تعین الطلب ایضا فیه اذ السبب ح لم ینتقل فیتحصل تحصلا قویا ویتقدم هذا الطلب الحتمی علی المطلوب تقدما ذاتیا وان لم یتقدم بالزمان فغایة ما لزم اجتماعهما فی زمان واحد ولا استحالة فیه ولا تلزم المعیة بینهما بالذات

واورد ان الفعل بلا طلب کیف یسقط الواجب مع انه انما یکون واجبا بالطلب وقصد الامتثال انما یکون بالعلم یعنی ان الحنفیة قد صرحوا بان المصلی اذا صلی فی اول الوقت والمزکی اذا ادی الزکوة قبل حولان الحول بعد ملک النصاب یسقط عنه الصلوة والزکوة الواجبان مع ان ههنا انما یوجدان بلا طلب وظاهر ان الفعل بلا طلب من الشارع لا یسقط الواجب ان الواجب انما یکون واجبا بالطلب ضرورة ان الطلب داخل فی حقیقته لانه اقتضاء الفعل حتما فالاقتضاء هو الطلب واذا کان الطلب داخلا فی حقیقة الواجب فلا یصح القول بان اتیان الفعل الواجب بدون الطلب مسقط فان قیل … السقوط باتیان الفعل فی وقت اصل الوجوب بقصد الامتثال یقال قصد الامتثال لا یکون الا بالعلم بالواجب ولا علم بالواجب الا بعد ثبوت الخطاب واذا انتفی الخطاب فلا وجوب فلا علم وعلی تقدیر عدم العلم لا معنی لتحقق قصد الامتثال والسقوط متفرع علی قصد الامتثال والجواب انا

سبب اصل الوجوب انما هو الجزء الاول فاذا وجد الجزء الاول وكان المكلف فيه مكلفا فقد وجب عليه
لكن لما كانت السببية عندهم منتقلة من الاول الى الآخر حتى اذا انتهت اليه تقررت السببية عليه
فلو حاضت في آخر الوقت لا يجب القضاء عليها لانتفاء الاهلية عند وجود سبب الوجوب اعني الجزء
الاخير واما من طهرت فيه فقد وجدت الاهلية عند وجود السبب فلذا يجب القضاء عليها فالسبب
قد وجد في الاولى حقيقة مع عدم اهليتها وفي الاخيرة مع اهليتها فمبنى انتفاء القضاء وعدمه على وجود سبب
اصل الوجوب مع الاهلية لا على انتفاء شرط السبب وهو بقائه فان الوجوب فيمن لم يؤد ما قبل الجزء
الاخير انما يتحقق فيه لكونه سببا له لا الاول فكيف يقال ان الوجوب تحقق ولم يوجد شرطه وهو بقائه
ويمكن ان يقرر اصل الكلام بناء على ما هو الاصل عند الحنفية من انتقال السببية من الجزء الاول
الى الاخير بانها لو حاضت اخيرا ففيها انتقلت السببية الى ان انعدمت لانه اي القضاء
انما يجب بعد وجود السبب اي سبب الاداء ولم يوجد لانتفاء الاهلية بخلاف من طهرت اخيرا
اي في الجزء الاخير بقدر التحريمة ففيها انعدمت السببية اولا ثم وجدت اخيرا فعليها
القضاء فهناك الوجوب فقط لا وجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وشرطه وبانتفاء
الشرط انتفى المشروط فتدبر فانه قد انتهت والحاصل ان من حاضت في الآخر انتقلت السببية في حقها
الى الآخر واذ قد حاضت فيها انتفت هذه السببية فلا يجب القضاء عليها لانه بعد سبب وجوب الاداء
ولم يوجد لانتفاء الاهلية واما من طهرت في الجزء الآخر اي الجزء الكافي للتحريمة فقط ففيها انعدمت
السببية في ما قبل الآخر وتقررت فيه فلوجود الاهلية فيه تحقق سبب الوجوب مع عدم امكان تفريغ
الذمة فيجب القضاء وهذا القصور ليس من هذه الطاهرة بل بعدم اتساع الوقت لاداء الفرض وهو
شرط لوجوب الاداء فقد وجب القضاء فالتفريغ انما هو على نفس الوجوب لا وجوب الاداء واستدلوا
اي الحنفية على انفصال اصل الوجوب عن وجوب الاداء في البدني بوجوب القضاء على نائم
كل الوقت اجماعا وهو فرع الوجوب والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء لعدم الخطاب
حذرا عن اللغو محصله ان النائم مثلا في كل الوقت يجب عليه القضاء ولا يتصور ذلك الا بالوجوب عليه
ولا وجوب للاداء لانه بالخطاب وهو لا يصلح للخطاب اذ الخطاب مع من لا يصلح له ولا يفهم لغو فقد وجد
الوجوب ولم يوجد وجوب الاداء في العبادة البدنية قال في الحاشية اقول هذا يعني ما ذكره الحنفية

في اثبات تخلف الاداء عن اصل الوجوب يدل على عدم وجوب القضاء ايضا لان مختار الحنفية
كما سيأتي ان وجوب القضاء ليس بامر جديد بل بما يوجب الاداء يعني ان سبب وجوب القضاء
عندهم هو سبب وجوب الاداء فاذا انتفى الخطاب الموجب للاداء انتفى الخطاب الموجب
للقضاء ومن ههنا حمل فخر الاسلام القضاء على الاداء حيث قال وجب في النائم
الاصل وتراخي وجوب الاداء الى الخطاب يعني لما لم يجب الاداء لانتفاء الخطاب
لم يقل فخر الاسلام بتراخي وجوب القضاء بل اورد لفظ الاداء مقام القضاء والمعنى انه يتراخي الاداء
الى الانتباه واورد عليه المص بقوله ولكن فيه ان حقيقة الاداء بعد انقضاء الوقت منتف
اجماعا يعني ان الكلام في النائم في جميع الوقت فاذا استوعب النوم الوقت بتمامه فلا معنى للاداء
الحقيقي بعده لانه عبارة عن الاتيان في الوقت لا بعده وفيه ان مراد فخر الاسلام من الاداء مطلق اتيان
الفعل سواء كان في وقته او بعد انقضاء الوقت فهو اعم من الاداء الحقيقي لشموله القضاء ايضا ومعنى كلامه
ان جميع الوقت اذا خلا عن التكليف بسبب النوم مثلا وجب الاصل وهو نفس الوجوب وتراخي وجوبه
من الاداء الاداء الحقيقي حتى يرد عليه ما قال المص ولا يبعد ان يقال في الجواب عن الاستدلالين
المذكورين للحنفية انه اي السبب في نائم جميع الوقت وان لم يوجد لكن اقيم السبب مقام
وجوب الاداء المسبب ليظهر اثره في وجوب القضاء فلزم القضاء لذلك الوجود اصل الوجوب
واليه ذهب ابن الهمام والاوجه في الجواب عن استدلال الحنفية اقامة اهلية الخطاب مقامه
فان النائم اهل له في زمان النوم وان لم يكن بشرطه فتدبر فانه قد انتهت محصله ان النائم له اعتباران اعتبار
نفس ذاته بما هو عاقل بالغ وثانيهما ذاته مع هذا الوصف اي بما هو نائم فهو بالاعتبار الاخير وان لم يكن
اهلا لعدم الانفهام لكنه اهل له بالاعتبار الاول فهذه الاهلية اقيمت مقام الخطاب في
ايجاب الاداء في ذمته في حق القضاء فوجب الاداء وليظهر ثمرته في القضاء فقيل ردا على الاستدلال
المذكور انا لا نسلم عدم الخطاب حذرا عن اللغو انما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بالفعل لان
اي حال النوم بل هو مخاطب به بعد الانتباه كالخطاب بالمعدوم فلما جوز الخطاب بالمعدوم بناء
على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود فلم لا يجوز الخطاب الى النائم بناء على ان المطلوب
صدور الفعل بعد الانتباه فالوجوب هو وجوب الاداء لا اصل الوجوب والجواب ان الكلام في الخطاب تنجيزا

عن وجوب الاداء فيه كالزكوٰة وصدقة الفطر وغيرهما بدليل عدم الاثم اي عدم اثم المزكي
بالتاخير والسقوط بالتعجيل فالفرق بين البدني والمالي عند الشافعية ان في الاول ليس الا نفس
وهو الاداء فنفس الوجوب ووجوب الاداء هناك واحد بخلاف المالي فان نفس الوجوب هناك
معقول بان يكون المال واجباً في الذمة والذمة مشغولة به ووجوب الاداء يتعلق بالاداء ويحصل الخروج
عن العهدة باخذ صاحب الحق حقه بدون ادائه في الدين وتعجيل اداء المال في الزكوٰة وصدقة الفطر قبل
بلوغ وقت الاداء لتحقق الوجوب نفسه من غير وجوب الاداء واورد عليه المص بقوله اقول يرد الوضوء قبل
الوقت فانه لو توضأ قبل الوقت اجزاه ويسقط به الفرض مع انه لا وجوب للاداء ولا اصل الوجوب
وبالجملة الوضوء قبل الوقت يسقط به الواجب ولا ياثم المتوضي بالتاخير عنه فيلزم انفكاك وجوبه عن وجوب
ادائه مع انه لا وجوب في هذا الوضوء اصلا لا اصل الوجوب ولا وجوب ادائه وقد يقال انه منقوض
بالصلوٰة فان من اداها في اول الوقت يبرء ذمته عن الوجوب ولا ياثم بالتاخير اما الاول فلان
السبب قد تحقق لاسيما عند الشافعية فان السبب عندهم هو الجزء الاول من الوقت عينا وهو عبارة
عن المفضي الى الوجود فتحقق الوجوب واما الثاني فلان وقت الصلوٰة موسع بالاتفاق فلو كان
آثما بالتاخير انقلب الموسع مضيقا قال في الحاشية يمكن ان يقال ان الكلام بعد تحقق السبب
جواب عن النقض محصله ان بعد تحقق سبب الوجوب لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء في البدني
وينفصل في المالي عند الشافعية والوضوء قبل الوقت اذ لم تحقق سبب وجوبه فلا يكون واجباً واما بعد
تحقق سببه فهو واجب الاداء البتة وبالجملة الزكوٰة يسقط وجوبها الثابت بالسبب بتعجيل الاداء
ولا ياثم بالتاخير وليس في الوضوء قبل الوقت سبب الوجوب بل تحقق السبب بعد دخول الوقت
وفيه ما فيه انتهت قيل هذا اشارة الى منع وجوب الزكوٰة بعد تحقق السبب فليست الزكوٰة واجبة
بعد ملك النصاب فشابه الوضوء قبل الوقت والى انه لا دخل لتحقق السبب وعدمه فان الاجزاء
مع عدم تحقق الاثم متحقق في الوضوء قبل الوقت مع عدم الوجوب واعترض على الوجهين بان السبب
عبارة عن المفضي الى الشيء والمعرف له واذا لم يكن مفضيا لم يكن سببا فعند تحقق السبب تحقق
المسبب لا محالة والا لم يبق السبب سببا فالزكوٰة على المال للنصاب واجبة لتحقق سبب وجوبها
فتحقق الوجوب ولا تحقق وجوب الاداء وعدم الاثم بالتاخير وليس بمشابه للوضوء فان سبب وجوبه

ليس بمتحقق وبان تحقق السبب لا دخل لا محالة في تحقق المسبب لا لافضائه اليه والوضوء قبل الوقت اجزائه
عن الوضوء الواجب بعد الوقت لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث فايجابه بعد ذلك تحصيل الحاصل
بخلاف الزكوٰة فان الواجب فيها هو الفعل اي الاداء الذي هو قربة ولا يتحقق ذلك بدون الوجوب
وهذا القدر يصلح فارقاً واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا يعني ان الحنفية قالوا بانفصال
اصل الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان بدنيا او ماليا على السواء فمذهبهم ان اصل الوجوب
يثبت بالجزء الاول ووجوب الاداء يثبت بالجزء الاخير فمن حاضت آخراً لا قضاء عليها اذ القضاء
يتفرع على وجوب الاداء والصلوٰة واجبة في اول الوقت الى ان يتضيق الوقت باصل الوجوب
ووجوب الاداء انما هو في الاخير فمن حاضت في الاخير لا يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء لانه متفرع
عليه ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوٰة وهو اول الوقت فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء
بخلاف من طهرت آخراً فانه يجب القضاء عليها لانها ادركت ما يبتني عليه وجوب الاداء قال في الحاشية
قيل هذا مبني على ان اصل الوجوب ثبت باول الوقت ووجوب الاداء باخره وذلك لانه لو
يكن مبنيا على ان اصل الوجوب يثبت باول الوقت ووجوب الاداء باخره لما يجب القضاء على
من طهرت في الجزء الاخير من الوقت ضرورة انه انما وجب لدركها ما يوجب الاداء وهو الجزء الاخير واما
من حاضت في الجزء الاخير فانما لا يجب القضاء عليها لانها لم تدرك ما يوجب الاداء حال كونها
طاهرة فعلم ان القضاء في الاولى وعدمه في الاخيرة مبني على ان اصل الوجوب وان ثبت باول
الوقت ولكن لم يوجد وجوب الاداء وفيمن طهرت في الاخير وجد الثاني فوجب القضاء عليها وفي
الحائض في آخر الوقت لم يجب الاداء فلم يجب القضاء اذ وجوب القضاء متفرع على وجوب الاداء
اقول في الرد على هذا البناء فيه دليل على ان القضاء يتفرع على الاخير وفي الدليل الآتي انه متفرع
على الاول فتامل يعني ان الدليل الآتي من الحنفية يدل على ان القضاء يتفرع على اصل الوجوب فبين
كلامي الحنفية تدافع ويمكن ان يقال في دفع التدافع ان القضاء يتفرع على اصل الوجوب بشرط بقائه
بان لا يأتيه المبطل والرافع فمن حاضت آخراً لم يجب عليها القضاء فان الوجوب وان تحقق باول
السبب اولا لكنه بطل بالحيض آخراً ومن طهرت آخراً تحقق عليها نفس الوجوب وان كان في ضمن
وجوب الاداء ولكن لما لم يبطل لطريان المبطل والرافع وجب عليها القضاء وللقائل ان يقول ان

ليس بشيء لان هذا التوجيه مناف لمقالاتهم كما لا يخفى على المتفحص ثم ان المص فرع على مذهب الحنفية من
ان السببية تنتقل من الجزء الاول الى الاخير وبعد الخروج تعيين الكل قوله فتفرع صح عصر يومه في الناقص
وهو وقت تغير الشمس واصفراره لا عصر امسه لان سببه اي الجملة ناقص من وجه فلا يتادى
بالناقص من كل وجه اعلم ان كل جزء من الوقت المقدر لما كان سبباً للوجوب ووقتاً للاداء فالجزء الذي
يلي الشروع في الاداء ان كان كاملاً كما في الفجر وجب كاملا لان الجزء الذي تقرر عليه السببية هو الجزء الذي
قبيل الطلوع فهو كامل فيثبت به الوجوب كاملا في الذمة فلو اعترض الفساد بطلوع الشمس لبطلت الصلوة
لان ما شرع كاملا لا يتادى ناقصا وان كان ناقصاً كما في عصر اليوم اذا اتصل الشروع فيه بوقت الاحمرار
وجب ناقصاً فكان اداؤه ناقصاً وبناءً على هذا قالوا لا يجوز عصر امسه في الوقت الناقص لان سببه
كامل من وجه لاشتماله على الجزء الغير الفاسد وناقص من وجه لاشتماله على الجزء الناقص فالواجب ايضا
يكون كك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه بخلاف عصر اليوم فان الاداء لما لم يوجد في
الاجزاء الكاملة واتصل بالناقص انتقلت السببية اليه فوجبت ناقصة فيصح اداؤها لما وجبت
واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه في الناقص وبعضه في الكامل حاصل الاعتراض انه يلزم صحة عصر
امس اذا ادي في اليوم بان يقع بعضه في الكامل وبعضه في الناقص بان شرع المصلي من وسط
الوقت واتم في الاخير مع انه لا يجوز وجه اللزوم ان السبب لما كان الوقت كله وهو يشتمل على الكامل
والناقص فلو ادى في وقت كامل من وجه ناقص من وجه في اليوم يجوز كذا اذا قضى في اليوم الثاني
ليجبر في المشتمل على الكامل والناقص فعدل الى ان الكل كامل من كل وجه اعتباراً بالغلبة فالواجب كامل
من كل وجه فيجب ان يودي كك فورد من اسلم في الناقص فلم يصل فيه فيجب ان يصح قضاءً
في ناقص غيره مع انه لا يصح في ناقص غيره مع تعذر الاضافة في حقه اي في حق المسلم المذكور الى
الكل اي كل الوقت فانه لم يدرك كله لانه لم يكن مسلماً في اول الوقت فتعين في حقه السببية في الوقت
الناقص الذي اسلم فيه فيجب ان يصح اداؤه ناقصاً وتفصيله ان من اسلم في آخر الوقت او بلغ وبالجملة
صار اهلاً فيه ينبغي ان يصح قضاؤه في اليوم القابل في الوقت الناقص لان السبب في حقه
ليس الا ذلك الوقت فقط لامتناع اضافة السببية الى الكل في حقه وكذا يمتنع اضافته الى الجزء الاول
لانه لم يدركه فيجب عليه ناقصاً فينبغي ان يودى كك مع انه لا يصح اداؤه ناقصاً فاضافة السببية

الى الكل انما يتقدر فيمن هو اهل في جميع الوقت واما من حصل له الاهلية في الجزء الناقص فلا يكون جميع الوقت
او اوله سبباً في حقه لانه لم يدركه فتعين السببية في الناقص فيجب ناقصاً فيؤدى كك مع انه لا يصح
فاجيب بمنع عدم الصحة فانه لا رواية عن المتقدمين في عدم الصحة فيلزم الصحة لان الجواز هو الاصل
لا سيما اذا لم يوجد من السلف نص في عدمها قال في الحاشية اختلف المتاخرون فذهب فخر الاسلام الى الصحة
وشمس الائمة السرخسي الى عدمها كذا في التقرير انتهت وههنا كلام وهو ان عدم الدليل لا يدل على المدلول
فكيف يدل عدم الرواية على الصحة واجيب بانه اذا لم يوجد انكار من السلف في حديث من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها دال عليه فيلزم صحتها فوجود هذا الدليل يدل على المدلول والمص اجاب بقوله
والحق انه لا نقص في الوقت لذاته فانه وقت كسائر الاوقات وانما لزم نقص الاداء بالعرض لكونه
ظرفاً لعبادة الكفار فهذا النقص لكونه بالعرض ضعيف فيتحمل في الاداء لشرفه دون غيره اي غير الاداء
وهو القضاء فان وقته موسع فلا ضرورة في القضاء في الوقت الناقص مع القدرة على الكامل
وبالجملة الاداء اذا وقع في الوقت فقد وقع مشروعاً لان الشارع عين الوقت المحدود الذي يدخل
فيه الناقص ايضاً فيعتبر لاجل حفظه على الكمال واما في القضاء فقد وسع الشارع في الوقت حيث لم
يجعله محدوداً فكل وقته كامل فلا ضرورة في الناقص بل لا يجوز القضاء في الناقص لان الاثبات
للناقص مع القدرة على الكامل غير جائز وما قيل كما في عالم الكون يوجد الشر القليل للخير الكثير كك
في عالم التشريع يجوز الناقص الذي هو في ذاته شر للتكميل الذي هو خير ليس بشيء لان هذا تنظير ليس
في محله اذ الناقص ليس بشر كما توهمه القائل مسئلة لا ينفصل الوجوب وهو اشتغال ذمة المكلف
بفعل او مال عن وجوب الاداء وهو عبارة عن تفريغ عما اشتغلت به في الواجب البدني
كالصلوة والصوم مثلاً عند الشافعية فانهم قالوا لا يمكن تحقق الوجوب في العبادات البدنية
بلا تحقق وجوب الاداء بل هما متحدان في تلك العبادات والدليل عليه ان الآتي بالفعل في الوقت
ممتثل بامتثال واحد ولو كان الوجوب مغايراً لوجوب الاداء يلزم الامتثالان في اداء الاداء ووجوب
الاداء مع ان الضرورة تشهد بخلافه وفيه ان وجوب الاداء خاص من نفس الوجوب وهما وان كانا
متحدين تحققا لكن يجوز تغايرهما تعقلا فيجوز تغاير الامتثالين تعقلا مع اتحادهما وجوداً فيتادى احدهما
بالآخر فافهم بخلاف الواجب المالي اي ما يتعلق بالمال فانهم يقولون بانفصال الوجوب

فی الاستدلال علی مذہبہم لو کان الفعل واجباً اولاً ای فی الجزء الاول من الوقت عصی المکلف
بتاخیرہ عنہ بان اتی فیما بعد الاول لاخلالہ بالواجب فی وقتہ قلنا اللزوم ممنوع انما یلزم لو کان
الوجوب مضیقاً لا یفضل بلا مواسع واذا کان موسعاً الی الآخر لا یلزم العصیان بالتاخیر عن
الاول وانما یعصی لو لم یات فی الوقت کلہ مسئلۃ السبب فی الواجب الموسع الجزء الاول عیناً
من غیر انتقال السببیۃ عنہ الی ما عداہ عند الشافعیۃ یعنی ان الشافعیۃ قالوا یکون السبب ہو الجزء
الاول دون ما عداہ لکونہ سابقاً علی الکل فلا یزاحمہ واحد من الاجزاء الاخر فیکون مع السببیۃ اولی
ما عداہ وہذا ہو مختار ابن الہمام وعند عامۃ الحنفیۃ کالامام فخر الاسلام وغیرہ السبب ہو الجزء الاول
لا عیناً بل ینتقل السببیۃ عنہ الی ما عداہ کما قال بل مواسعاً الی الآخر کالمسبب قال فی الحاشیۃ
ای تنتقل عن الاول ان لم یتصل بہ الاداء الی الجزء الثانی فان اتصل بہ الاداء
فہو السبب والا انتقلت الی الثالث وہکذا الی الآخر فہنا انتقال السببیۃ بعدد الاجزاء مثل الاداء الموجود
انتہت قال بعض المحققین ان قولہ تعالیٰ اقم الصلوۃ لدلوک الشمس یقتضی بحسب الظاہر ان جمیع الوقت
سبب فیلزم ان یکون تحقق وجوب الصلوۃ بعد تحقق الوقت وہو خلاف الاجماع
فلہذا عدلوا عن الظاہر وقالوا ان السبب جزء من الوقت واختلفوا فقالت الشافعیۃ
ہو الجزء الاول علی التعیین وقالت الحنفیۃ ہو الجزء الاول ان اتصل بہ الاداء وان لم یتصل فتنتقل
السببیۃ عن الجزء الاول الی الجزء الثانی وہکذا والظاہر ان القول بسببیۃ الجزء علی التعیین یکفی لوجوب
الصلوۃ ولا حاجۃ الی القول بالانتقال ولہذا اختارہ ابن الہمام ثم لو کانت السببیۃ متفرع علی الاداء
کما یفہم من ظاہر عبارتہم ان السببیۃ تتفرع علی الاتصال بالاداء یصح القول بالانتقال لکن الامر
فی الواقع بالعکس فلا بد من حمل قولہم علی خلاف الظاہر وعند زفر الی ما یسع الاداء وبعد الخروج
فالکل تفصیلہ ان السببیۃ عند زفر تنتقل من الجزء الاول ان لم یتصل بہ الاداء الی ما بعدہ من
الاجزاء لکن لا مطلقاً بل الی ما یسع اداء الواجب منہا فاذا انتہی الی جزء یسع اداء الواجب تنتہی
السببیۃ الیہ وتتعین لہ السببیۃ فعند الحنفیۃ ادرک مکلف جزءاً قلیلاً من الوقت وان لم یسع موجب
للقضاء وعند زفر ادراک ما یسع الواجب موجب للقضاء فکما ان خیار التاخیر الی وقت یسع اداء
الواجب ثابت بالاجماع کذلک السببیۃ عند زفر تنتقل الی ہذا الوقت ایضاً وعند الحنفیۃ انتقال السببیۃ

الی الجزء الاخیر وان لم یسع لانہ لما انتقلت السببیۃ الی الجزء الاخیر عندہم لصلاحیۃ کل جزء للسببیۃ تعینت
فی آخر الوقت الذی ہی الشروع فی الاداء اذ لم یبق بعدہ جزء تحمل انتقال السببیۃ الیہ فیعتبر حال المکلف
عند ذلک الجزء فان کان عاقلاً بالغاً مسلماً طاہراً عن الحیض والنفاس فی ذلک الجزء وجبت الصلوۃ
علیہ وان فات واحد من ہذہ الامور فیہ لم یجب واما عند زفر فالجزء الاخیر الذی یسع الاداء تتعین للسببیۃ
فیعتبر وجود تلک العوارض فی نفی الوجوب وزوالہا فی ہذا الوقت فقط وبعد الخروج ای بعد خروج
الوقت کلہ فالکل متعین للسببیۃ بالاتفاق لانہ اذا ضاق الوقت بحیث لم یوجد بعدہ ما یصلح
للسببیۃ تعین السببیۃ لہ وروی عن ابی الیسر وہو الامام فخر الاسلام ان الجزء الاخیر متعین ح ای
حین خروج الوقت لان السببیۃ قد انتقلت الیہ ولم یبق بعدہ ما ینتقل الیہ فتعین ہو للسببیۃ واستدل
علی ما ہو المختار من مذہب الحنفیۃ بالاجماع علی الوجوب علی من اسلم بعد ان کان کافراً او بلغ فی وسط
الوقت بعد انقضاء الاول یعنی من اسلم او بلغ فی وسط الوقت یلزم علیہ الصلوۃ بالاجماع فلو کانت
السببیۃ غیر منتقلۃ عن الجزء الاول لما وجبت الصلوۃ علیہ قال فی الحاشیۃ حاصلہ لا
انہ اذا اسلم فی غیر الجزء الاول جماعۃ من الکفار بعدد الاجزاء الباقیۃ من الوقت وکان اسلامہم مرتباً متعاقباً فاجمعوا علی الوجوب علی کل مع تعذر الاضافۃ الی الجزء
الاول السابق علی الاسلام فعلم ان لکل من الاجزاء صلوحاً للسببیۃ کالاول مع الاضافۃ الی المتصل
اولی لا انتقالہ او لانہ کالموجود انما قال کالموجود لان الزمان عند المتکلمین امر موہوم لا موجود حقیقی وبعد الخروج
فالکل سواء فی الانفصال وفی الانعدام انتہت والحاصل ان الوجوب بحدوث الاہلیۃ
فی غیر الاول مرتباً او مجتمعاً ینفی سببیۃ الاول ویثبت سببیۃ کل جزء علی سبیل الانتقال من الاول الی
الثانی ومن الثانی الی الثالث ومن الثالث الی الرابع وہکذا الی الاخیر ویمکن ان یقال
فی الجواب عن ہذا الاستدلال انہ ای کل جزء من الاوساط التی حدثت الاہلیۃ فیہا الاول فی
حقہما ای فی حق من اسلم او بلغ فتدبر یعنی ان المراد بالاول اول اوقات المکلف الی اول ما
ادرکہ وقت التکلیف وہذا وان کان وارداً علی الاستدلال لکنہ لا یصلح توجیہاً لمذہب الشافعیۃ
لان مذہبہم ان الوقت ہو الجزء الاول حقیقۃ لا ما ہو بالقیاس الی المکلف وما قال بعض الشراح
ان مراد الشافعیۃ یحتمل ان یکون اعم من ان یکون بحسب الواقع او بحسب المکلف المدرک للوقت

والعزم كما ذهب اليه القاضي واتباعه زيادة على النص فان النص انما هو في ايجاب الصلوة في هذا الوقت من غير دلالة على ايجاب العزم ولم يقم دليل آخر على ايجابه فالقول بوجوب العزم بدلا كانه نسخ للكتاب واستدل على بطلان مذهب القاضي واتباعه بان المصلي في غير الآخر بل في غير الاول ايضا ممتثل لكونه مصليا قطعا لا لكونه آتيا باحد الامرين من الفعل او العزم كما زعم القاضي واتباعه فلو كان الواجب احدهما كان ممتثلا باتيان احدهما لا باتيان الصلوة وربما يمنع المقدمة القائلة بان الآتي بالصلوة في غير الآخر ممتثل لكونه آتيا بالفعل لا لكونه آتيا باحدهما فان كونه مصليا احدهما اذ لا منافاة بين ان يكون الامتثال لكونه مصليا وكونه آتيا باحدهما ضرورة ان كونه مصليا احدهما وهذا كما في خصال الكفارة فان الآتي بالعتق منها يصدق عليه انه ممتثل بالاعتاق وآت باحدها اذ الاعتاق احدها نعم التعيين عند التضيق مسلم وهو مذهبه واما قبله فغير مسلم فقيل انها اي المقدمة الممنوعة مجمع عليها اجماعا قطعيا اي الاجماع بها اي بالصلوة بخصوصها في كل جزء لا باحد الامرين فثبت الاجماع على وجوبها فيه اي في كل جزء وقد تقدم الخلاف فيه فعلم انه لا اجماع على الامتثال بالوجوب وعند عدم تحقق الاصل كيف تحقق الفرع فتامل قال في الحاشية ربما يمنع الفرعية مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب فيه ضرورة ان الامتثال عبارة عن الاتيان مطلقا والجواب انا اردنا بالامتثال اتيان المامور به على وجهه وهذا لا يحصل الا بالاتيان كما وجب فانه وجب من حيث الخصوص فالاتيان والامتثال ينبغي ان يكون من حيث الخصوص ايضا وان وجب من حيث انه واحد من الكلية فالامتثال ايضا كذلك لان المراد بالاتيان والامتثال اتيان انواع من جهة الوجوب ولا ريب ان اداء الفعل المامور به في وقت من هذه الجهة لا يمكن الا بالوجوب فيه فيتوقف الامتثال بهذا المعنى على الاجماع في الوقت وقد تقدم الخلاف فيه ولك ان تقول في ازاحة هذا الجواب ان المراد ان خروج المصلي في غير الآخر عن عهدة التكليف انما هو لاتيان الصلوة لا لاتيان احد الامرين والاجماع على الاجماع على الجواب مواسعا انتهت اورد عليه بان من قال بالتخيير كيف يقول بالخروج عن عهدة التكليف للاتيان بالصلوة فقط لا لاتيان احد الامرين فالخروج المذكور ايضا يستلزم الوجوب على النحو المخصوص كالامتثال بلا فرق واجيب بان الامتثال يستلزم الوجوب الخاص استلزاما بينا لان الوجوب الخاص ماخوذ في مفهومه فمن قال

بالوجوب الخاص لابد له من ان يقول بالامتثال كذلك بخلاف الخروج فانه وان يستلزم الوجوب الكذائي في الواقع لكن ليس بينهما لزوم بين فيجوز الغفلة عن اللزوم والاجماع على احدهما دون الآخر ثم اقول مجيبا عن الاستدلال المذكور بالخصم القائل بكون العزم بدلا عن الفعل لا يقول بالبدلية عن الطرفين بان يكون كل منهما اصلا وفرعا كخصال الكفارة بل يقول ان احدهما وهي الصلوة اصل والآخر وهو العزم خلف كالوضوء فانه اصل والتيمم خلف له فالامتثال بالصلوة بخصوصها لا يضره بان يبطل كون العزم خلفا لها الا ترى ان الآتي بالوضوء ممتثل لكونه آتيا للوضوء بخصوصه لا لكونه آتيا باحد الامرين وذلك لا يبطل خلفية التيمم فكذا الآتي بالصلوة في الوقت المعين ممتثل باتيانها وذلك لا يبطل بدلية العزم قالوا اي القاضي واتباعه مستدلين على مذهبهم لو اتى المكلف باحدهما اجزاه ولو اخل بهما عصى قلنا العصيان مم يعني انه لو اريد ان الاخلال بهما في كل الوقت موجب للعصيان فهو مخالف لما ذهب اليه من ان الآخر متعين للفعل وان اريد ما قبل الآخر فلا نسلم العصيان على هذا التقدير بالاخلال كيف وكثيرا ما لا يوجد في اول الوقت الفعل او ارادته وليس بعاص قطعا ولو قيل في توجيه المستدل ان المراد يعني ان مراد المستدل بالعزم ليس هو ارادة الفعل بل عدم ارادة الترك يعني ان المكلف ان لم يات بالمامور به واراد بالعزم عدم ارادة الترك لم يكن عاصيا نعم لو اخل بذلك العدم بان اراد الترك عصى قطعا قلنا هذا وان كان مسلما لكن هو من احكام الايمان فهو واجب علحدة لا علاقة له بالبدلية عن الفعل الا ترى انه لو اخل بالعزم بالمعنى المذكور لعصى بنفس هذه الارادة وان لم يدخل الوقت لانه ترك ما كان واجبا عليه لضرورة الدين فافهم وذكر في البديع لابطال مذهب القاضي واتباعه لو كان العزم بدلا عن الواجب يسقط به المبدل منه فان البدل والمبدل منه لا يجتمعان فاذا اتى بالبدل لا يبقى المبدل منه في الذمة كما في سائر الابدال كالتيمم بالنسبة الى الوضوء فانه اذا استقر الوجوب على التيمم يسقط به الوضوء مع ان العزم لا يسقط به الصلوة بحيث لا يبقى في الذمة والجواب منع الملازمة القائلة بانه لو كان بدلا يسقط به المبدل منه بالمعنى المذكور بل اللازم سقوط الوجوب اي سقوط وجوب المبدل منه اي وجوب ادائه ما دام البدل بدلا عنه وقد التزموه فانهم زعموا ان وجوب الفعل قد سقط بالعزم الى حين التضيق وهو الآخر من الوقت والقائلون بان الوقت هو الاخير قالوا

من الوقت حتى لو اخل في الجزء الثاني يكون عاصيا بل الاول ينسحب انسحاب النية على العبادة الطويلة
كالصوم فان النية في اول النهار كافت من غير حاجة الى التجديد في كل جزء منه وكذلك الصلوة يكفي فيها نية
واحدة في ابتداء الشروع من غير تجديد في كل جزء من اجزاء ما تسع اداءه فالعزم الواحد كاف ايضا
ان تضيق الوقت افوج بتعين الفعل فلا يرد ما في المنهاج ان البدل متعدد لان الاوقات
الصالحة للصلوة متعددة فكان العزم الذي هو بدله متعددا محتملا في كل جزء والمبدل وهو الفعل
واحد ولم يعهد في الشرع تعدد الابدال مع وحدة المبدل فكيف يصح القول ببدلية العزم للفعل وجه
عدم الورود انا لا نسلم ان البدل ههنا متعدد فان القدر الضروري هو العزم الواحد بدلا عن الفعل
الى وقت التضيق لا الاعزام المتعددة على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء فيتنا و والاعزام
جواب آخر عما في المنهاج محصله ان ايقاعات الفعل ايضا متعددة فلا يلزم تعدد البدل مع وحدة المبدل
وتفصيله ان المبدل ان كان ايقاع الفعل اي طبيعته الكلية الصادقة على الايقاعات فهو واحد
وكذا بدله وهو العزم على الفعل في الوقت واحد بالطبيعة الكلية الصادقة على الاعزام فالبدل كالمبدل
واحد وان كان ايقاعات الفعل متعددة فالابدال اعزام الايقاعات فلا يلزم الاختلاف بينهما ايضا
وعن بعض الشافعية وقيل بل عن بعض المتكلمين وقته اوله فان اخره فقضاء انت تعلم انه ان اراد صاحب
هذا المذهب باول الوقت القدر الذي يكون معيارا للصلوة فهو بالحقيقة انكار للواجب الموسع
ولو اراد الجانب الاول من الوقت وهو فضل على الصلوة فهو خلاف مقتضى مذهبه وكذا الكلام على
مذهب بعض الحنفية وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم لعل المراد باول الوقت اوله بحسب ظن المكلف
والا فمعرفة الاول الحقيقي عسير جدا لا يجدي نفعا كما لا يخفى على المتامل وعن بعض الحنفية بل وقته
آخره فان قدمه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة قبل وجوبه فانه نفل يتادى به الفرض اذا وجب
لوجود النصاب الفاضل وتحقق النماء حقيقة او حكما قيل الاداء عبارة عن ايقاع الفعل في الوقت المقدر
له شرعا والتقدير ظهر بالنصوص من الاول الى الآخر والقول بالاداء في الوقت الاول دون الآخر
صرف لمعنى الاداء الى معنى آخر ولا كلام فيه وايضا الامر في الواجب الموسع مطلقا دال على طلب الفعل
فلا تخصيص وتعيين الوقت من جانب الشارع من الاول الى الآخر لا يقتضي التخصيص بجزء دون
جزء فالقول بالاداء في الاول دون الثاني او بالعكس تحكم محض وما قال شارح المنهاج ان اسقاط

لفظ البعض ايضا صحيح فان وجوب الاداء مختص بالآخر عند جمهور الحنفية فليس بشيء اذ لا خلاف بين الحنفية والشافعية
في اختصاص الاداء بالآخر والقول بان عند الحنفية مندوب في اول الوقت وليس بواجب بخلاف
الشافعية اذ عندهم واجب في كل جزء من الوقت على سبيل التخيير والتضييق تحقق عند الاخير غير مسلم اذ كتب
الحنفية مشحونة بالوجوب في الوقت كله على سبيل التخيير واما في الاخير فتضييق ولا يبقى التخيير نعم هم قائلون
بعدم وجوب الاداء في اول الوقت لكن هذا لا يوجب كونه نفلا بل لو اتى المكلف في الاول لكان
آتيا بالواجب وانما يلزم هذا على مذهب البعض قال الكرخي ان بقي المكلف المودي للفعل بصفة التكليف الى آخر الوقت
فما قدمه كالزكوة المعجلة واجب وان لم يبق على صفة التكليف الى آخر الوقت بان يصير مجنونا
او يموت فما قدمه يكون نفلا فوقته عنده ما اتى فيه لا الاخير فقط اذ محصل مذهبه يرجع الى ان وجوبه موقوف
ويظهر عند الجزء الاخير لنا على ما هو المختار ان الامر وسع وقت الفعل في الواجب الموسع حيث
صرح بالوقت كله وجعل كل جزء منه محلا للاداء الفعل لانه لو اتى المكلف الفعل في اي جزء من
اجزاء ذلك الوقت لا يعد عاصيا بالاجماع قال في الحاشية ان قلت لعل المخالفين من اهل
المذهب الثالث القائلين بان وقته اوله والرابع القائلين بان وقته آخره لا يساعدون في
ذلك بل لهم ان يقولوا الآتي بعد الاول وقبل الآخر يكون عاصيا لانه لم يمتثل قلت هم وان خالفونا
في التوسع لكن وافقونا في نفي المعصية في التقديم والتاخير الا ترى الى استدلال بعض الحنفية
بقولهم لو كان واجبا في اول الوقت لعصى بتاخيره واستدلال بعض الشافعية بقولهم لو كان واجبا في آخر الوقت لعصى
بتقديمه فالكل اتفقوا على عدم المعصية لو اتى في اي جزء من اجزائه وفيه ما فيه تامل انتهت وجه فيه ما فيه انا لا نسلم
ان الكل متفقون على عدم المعصية لان الجمهور ذهبوا الى التوسع وهو عبارة عن الوجوب في اول
الوقت واوسطه وآخره فاورد عليه بعض الحنفية بان الوجوب ثابت في آخر الوقت فيكون عاصيا
لكونه تاركا لما وجب عليه وهكذا القياس في استدلال الشافعية فاستدلال بعض الحنفية والشافعية
في مقابلة الجمهور وهم قائلون بعدم العصيان في اول الوقت وآخره فيجوز ان يكون عند بعض الشافعية
العصيان بالتاخير عن الاول وعند بعض الحنفية بالعكس فيتحقق العصيان عندهم بالاتيان في غير الوقتين
المذكورين بترك الاداء والتزام القضاء وان لم يتحقق بترك الفعل اداء او قضاء او ما لتعين بالجزء الاول
كما روي عن بعض الشافعية او بالجزء الاخير كما روي عن بعض الحنفية تضيق او التخيير بين الفعل

يعني ان وقت الحج من شوال الى عشر ذي الحجة والحج يتادى في بعضها فقد فضل عنه وقت ادائه اذ الاحرام كما يكون من اول شوال يكون من اوسطه وآخره ويجوز ان يكون من ذي الحجة فيكون موسعاً وظرفاً ولا يسع ذلك الوقت الا حجاً واحداً فيكون معياراً اذا شبه بهما واورد ههنا بان العام الواحد بعض من اوقات اذ وقته العمر كله فليس شبيهاً بالمعيار والا يلزم ان يكون وقت الصلوة معياراً ايضاً اذ بعضه لا يسع الا صلوة واحدة مع ان وقته ليس بمعيار بل موسع ولا يكون شبيهاً بالظرف ايضاً فانا سلمنا عدم استغراق فعله تمام الوقت لكن لا نسلم ان هذا القدر يكفي للظرفية بل لا بد فيه من ان يسع الوقت فعلاً آخر مثله وليس اشهر العام كذلك فانها لا تسع الا حجاً واحداً فبطل كونه ذا شبهين قال بعض الاعاظم ههنا وجه آخر للاشكال اي لكونه ذا شبهين وهو ان العام الاول لا يصلح الا حجاً واحداً والتاخير عنه اثم فهو وقته والعام الآخر مشكوك متعين للاداء فبهذا الوجه معيار وان وجد عوام اخرى فهي ايضاً صالحة للاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العمر حجاً آخر فبهذا الوجه كان ظرفاً كذا قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل صالحة لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ويمكن حمل عبارة المتن عليه ايضاً ثم هذا الوجه انما يتم على راي الامام ابي يوسف فانه يرى التعجيل واجباً واما على راي الامام محمد فنسبة العمر اليه نسبة وقت الظهر اليه فان قلت الحج وان كان وقته العمر لكنه يحتمل الموت قبل ادراك العام الثاني فالعام الاول يحتمل ان يكون هو العمر ويحتمل ان يكون بعض العمر فيتضيق ويتسع قلت هذا الا يوجب وقوع التحديد عن الشارع بل مثله مثل الزكوة اذا تضيقت لقرب الموت وكالصلوة اذا تضيقت بالتاخير بخلاف قول ابي يوسف فان الوجوب عنده شرعاً على الفور لاحتمال الموت فيتضيق شرعاً فاذا عاش ولم يحج العام الاول فيتضيق الثاني شرعاً وصار هو مع العام الاول موسعاً ومن ههنا اي من اجل شبه هذا القسم بالموسع والمضيق يتادى فرضه بمطلق النية لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه الحج ان لا يتكلف تحمل المصائب والمشقة الكثيرة الا لاداء الفرض ليخرج عن العهدة ويامن عن العقاب لا ان يحتمل تلك المشاق والفرض على عهدته فالفرض متعين بدلالة الحال ولا حاجة الى التعيين صريحاً فيصرف مطلق النية الى الفرض فهذا حقيقة لا اطلاق في النية الا لفظاً واما معنىً فانما هو نية الفرض ولقائل ان يقول ان اريد ان قرينة العرف مانعة عن الحمل على غير الفرض فلا تقييد الا ان الحكم بثبوت الفرض لفهم من ظاهر الكلام ولا كلام فيه انما الكلام

في وقوع الفرض بالاطلاق وان اريد ان العرف لا يصرفه الى غير الفرض فلا يخفى فساده اذ العرف لا دخل له في ذلك اصلاً وان قيل ان الوقت معيار فلا يسع غيره يقال وجود المعيارية ههنا بمعنى عدم مشروعية غير الفرض غير صحيح وبمعنى عدم سعة الوقت وان كان متحققاً لكنه غير نافع فان الصارف للاطلاق

الى الخصوص هو الاول دون الثاني فلاجل مشابهته بالظرف يقع عن النفل اذا نواه فان الواجب الموسع ايضاً كذلك قال بعض الاكابر قدس سره وجهه ان وقت الحج هو العمر كله ولهذا يجوز التاخير بالغا ما بلغ بشرط ان لا يفوت ولا شبهة في ان العمر وقت موسع لانه ظاهر انه يسع حجاً كثيرة وليس من شرط التوسعة ان يسع اداء الواجب بما هو واجب مراراً كثيرة والا لم يصح ان يجعل وقت الصلوة موسعاً فنسبة العام الواحد الى وقت الحج كنسبة البعاض اوقات الصلوة الى كلها ولذلك يصح فيه بنية النفل وبنية واجب آخر ثم يجب ان لا يتادى بنية مطلقة كما في الموسع فلا يكفي اطلاق النية فان المراد لم يتعين للفرض الا ان يقال ان في الحج توسعة حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بصحة حج صبي غير عاقل مع امه فاكتفى بنية امه فاولى ان يصح بنية مطلقة عن الحاج وايضاً مطلق النية وان كان يحتمل الفرض وغيره لكن المرجو من رحمة الله تعالى ان يقبله ويحمله على الفرض لئلا تضييق الامر على العبد واما النفل فمباين بالكلية للفرض فلا يصح اداء الفرض بنية النفل بخلاف مطلق النية لعدم تحقق هذه المباينة فيه فافهم مسئلة اذا كان الواجب موسعاً يفضل وقته عليه فجميع الوقت الذي عينه الشارع كوقت الظهر وقت لادائه اي اداء هذا الواجب والمكلف مخير في ان يوقعه في اي وقت شاء من اجزاء هذا الوقت فالتخيير في تعيين الاجزاء والوجوب في الوقت كله حتى لو اخر عنه ياثم بترك الامتثال وقال القاضي ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية الواجب في كل وقت اي في كل جزء من الوقت للموسع ايقاع الفعل او ايقاع العزم على الفعل فيه بدلاً عن الفعل فالمكلف بالواجب الموسع عند هؤلاء مكلف باتيان الفعل بعد دخول الوقت والعزم به في ثاني الحال وتعيين الفعل آخراً اي في آخر الوقت اذا بقي منه قدر يسع الفعل ولا يفضل عليه قالوا ولولا الاتيان بالبدل الذي هو العزم لم تميز الواجب الموسع عن المندوب لاستوائهما في جواز الترك وفيه ان مجرد الاستواء في جواز الترك ليس برافع للامتياز اذ لا تاثيم بترك المندوب مطلقاً وفي ترك هذا الواجب في الوقت كله يتحقق الاثم فلا حاجة الى اعتبار البدل ايضاً ولا يوجبان تجديد العزم في كل جزء

اصالةً وبالذات بل كونه موجوداً مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره وان كان تبعية وجود المنشاء كالفاف وهذه المشروطية لاترجع الى المصداق كما زعم فان للانتزاعيات الواقعية ايضاً احكاماً سوى احكام المنشاء وان لم تكن تلك الانتزاعيات موجودة مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره الا بوجود المنشاء والحاصل ان الموجودية بالتبع باعتبار نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره يكفي لكون الامر الانتزاعي مشروطاً وكون المشروط امراً خارجياً موجوداً بالذات غير لازم نعم النحو الثاني من وجودها لكونه تابعاً لانتزاع الذهن واعتباره وكونه متحققاً في مرتبة الحكاية الذهنية بعد الانتزاع لايصلح للمشروطية وبماذكرنا الشارح لايدل الا على ان المفهوم الانتزاعي للاداء الموجود في الذهن في مرتبة الحكاية الذهنية لكونه تابعاً لانتزاع الذهن واعتباره لايصلح للمشروطية وهذا لايجدي شيئاً واما

ان يساوي الوقت الموقت فيسمى الوقت معياراً ومضيقاً وقد يسمى الواجب مضيقاً فهي

قد يكون سبباً للوجوب كرمضان عين شرعاً للفرض الصوم هذا صريح في ان السبب هو الشهر كما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي من ان السبب مطلقاً شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا يجب على من كان اهلاً في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء لكن هذا لايناسب ماذكره المص في التقسيم فان الظاهر منه ان المعيار هو السبب وظاهر ان المعيار انما هو النهار وهو ليس سبباً اذ السبب انما هو الشهر وهو ليس بمضيق وقال فخر الاسلام السبب انما هي الايام فسبب وجوب صوم رمضان نهاره الذي يصح ان يكون نفسه ان يكون محلاً للوجوب او يقال سبب الوجوب شهر رمضان باعتبار الاوقات التي تصح ان تكون محلاً للوجوب والحاصل واحد وتوجيه كلام المص على مختار السرخسي ان المراد بكون الوقت معياراً معيارية الوقت الذي شرع فيه الواجب وهو النهار وهو سبب للصوم ولايسع لغيره فصار معياراً ومضيقاً وعلى المذهب الثاني ان المراد ههنا نهار شهر رمضان واذا كان رمضان معياراً للصوم المفروض فلم يبق غيره مشروعاً لما قد ورد في الحديث اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فاندفع ماقد يتوهم ان التعيين لصومه لايستلزم ان لايصح في رمضان صوم غيره الا ترى ان ايام النحر مثلا متعين للضيافة مع انه لو صام احد عن نذره في تلك الايام يصح مع المعصية ووجه الاندفاع ان عدم الصحة ثابت بالحديث المذكور واذا تعين الشهر للصوم المفروض فلا يشترط نية التعين اے

نية تعيين الفرض بل يكفي مطلق النية ضرورة ان المطلق منصرف الى المقيد بل يصح بنية مباينة كالنفل والواجب الآخر لوجود مطلق النية فيه وهذا عند الحنفية خلافاً للجمهور فانهم ذهبوا الى اشتراط تعيين النية قال في الحاشية قال ابن الهمام مذهب الجمهور مخالف لما ذهب اليه الحنفية وهو الحق لان اللازم عدم صحة الغير ولايلزم منه صحة مايصح لان الاعمال بالنيات يعني ان مقتضى تعيين الشارع وجعله الوقت معياراً انتفاء مشروعية الغير في ذلك الوقت والاثم مترتب معياراً او هو يقتضي عدم صحة الغير لو اداه ولايستلزم وجود مايصح في هذا الوقت اعني صوم الفرض فان تعيين الغير والتقييد به مناد على انه لم يرد الفرض فلو كان الفرض واقعاً به كان جبراً بلا اختيار منه ولا يلزم منه ان لايصح بمطلق النية اذ يجوز ان يطلق الاعم ويراد به الاخص ومن ثمه لو اطلق الصوم ونوى الفرض يصح بلا خلاف وقوله صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان معناه ان الصوم الواقع المشروع ليس الا صوم الفرض الا ان كلما وقع مشروعاً وقع عن رمضان رواه ورد عليه المص بقوله اقول اذا الغي جهة الخصوص شرعاً بقي مطلق النية لوجوه الفعل ومعلوم ان النوع اذا انحصر في فرد واحد كان ذلك الفرد متحققاً بتحقق ذلك النوع ومقتضياً له تماماً فتمت وفيه ان تعيين النية لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لا انه لايبقى مشروعاً لان النهي في الشرعيات ايضاً في المشروعية بمعنى الصحة بل يجوز ان يصح وان كان الآتي عاصياً كصوم يوم العيد فلم ينحصر النوع في فرد واحد فان قبيل الصوم حسن في نفسه فاذا نوى النفل او واجباً آخر لايكون لغواً بالمرة لان المحل قابل للعبادة فيقع الصوم عبادة واذا لم يجز النفل او واجب آخر بالحديث فهو عن الفرض لايقال يجوز ان يكون مثل الصلوة بلا طهارة فانها مع كونها حسنة لنفسها لاتقع عن الفرض فكذلك ههنا الصوم المنوي فيجب فلا يقع عن شئ وبالجملة لايتم ماذكر لو ثبت ان ايقاع الصوم من اية جهة كانت يكون من الفرض ولم يثبت قال بعض الاعاظم في تحقيق المقام ان اليوم الواحد اي يوم كان لايسع اكثر من صوم واحد بالضرورة فشهر رمضان لايسع كل يوم منه الا صوماً واحداً ولما اوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلاً لصوم آخر كيف ويؤيده ايضاً حديث رواه الفقهاء وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفي حقيقةً غير صوم رمضان فايام هذا الشهر كالليالي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ماعين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم

شرعية بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجباً واما كونه موجباً للامتثال فامر عقلي نعم انها علل عادية
والمؤثر هو الله تعالى لكن التعدد فيها ايضاً غير متصور وكيف يجوز عاقل احتراق خشب واحد باحتراقين
فلا منافاة لانه اثبت في باب القياس جواز تعدد العلل الشرعية ومنع ههنا تعدد العلل العادية و
فيه ان شارح المنهاج قد منع تعدد المعرفات الشرعية ايضاً وايضاً جعل تعدد العلل العادية مقابلاً
للعلل الشرعية وجعل كون الواجب موجباً للامتثال امراً عقلياً عادياً وهو بعيد لان الايجاب
ليس الا طلب الفعل لفائدة الامتثال فكما ان الايجاب علة للعلم بالشرع كذلك اتيان الفعل
علة للعلم بالشرع ايضاً وان كان وجود الممتثل وارادته وغيرهما عللاً عادية فتدبر والله اعلم ان الواجب
قد يكون مطلقاً عن الوقت اي لا يتعلق بوقت محدود وان كان لا محالة في وقت كالزكوٰة وقد يكون
مقيداً اي متعلقاً بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان في غير ذلك الوقت اداء بل يكون اما
قضاء كالصلوٰة خارج الوقت او لا يكون مشروعاً اصلاً كالصوم في الليل والوقت في المؤقت اما
ان يفضل عن الواجب بان يأتي قدر من الوقت بعد اداء الواجب فيسمى ظرفاً وموسعاً وقد يطلق
الموسع على الواجب كوقت الصلوٰة قال في الحاشية لانها محل حدوث النعم يعني ان محل
حدوث النعم وقت لا محالة والسبب لوجوب الصلوٰة هو حدوث النعم شكراً للنعمة فاقيم مقامها اي
اقيم المحل مقام الحال في السببية تيسيراً لان الوقت معلوم وحدوث النعم لكونها لا تعد ولا تحصى غير
معلوم واجلى تعرفاً اي هذه الاوقات اجلى تعرفاً وتعريفاً لان كون المحل اجلى يستلزم كون الحال
اي المظروف اجلى فاختيس من بين سائر الاوقات تشريفاً لها انتهى الحاصل ان النعم مترادفة
في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال وهو سبب للوجوب اي الوقت سبب لوجوب
المؤدي اي لزوم الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة مرتب عليه فهو مؤثر فيه بالنسبة الينا لانه تعالى
ربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء وظرف للمؤدي اي وقت الصلوٰة ظرف للمؤدي
اي زمان يحيط به ويفضل عليه وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه والوقت يوجد بدونه وهو
الحكم في كل موقت اي حكم الشرطية يوجد في كل موقت بخلاف السببية فانه لا يوجد في الكل
فان المنذور المعين واجب وليس الوقت سبباً له بل هو شرط له وليس المظروف عين المشروط
ضرورة ان المظروف هو المؤدي والمشروط هو الاداء وهما متغايران وما في التحرير المراد بالاداء الفعل

المفعول وهو المؤدي فيتحدان اي المظروف والمشروط لا الفعل للفاعل وهو الاداء بالمعنى المصدري
لانه اعتباري لا وجود له في الخارج والمشروط لا بد وان يكون موجوداً في الخارج فيندفع بان الحادث
وان كان اعتبارياً يصلح للمشروطية لعل غرض صاحب التحرير ان مرادهم بالاداء هذا الفعل المؤدي
لا فعل الفاعل الذي هو معنى اعتباري لان الموصوف بالاداء عندهم ما هو موجود في الخارج وليس غرضه
نفي مشروطيته لكونه اعتبارياً فهو لا ينفي مشروطية الاعتباري حتى يندفع بما قال المص واعلم انه قال
بعض الشراح الاداء بالمعنى المصدري له مفهوم انتزاعي ومصداق هو المنشاء لانتزاعه ولا شك
ان المفهوم معنى انتزاعي تابع لاعتبار المعتبر فما لم يوجد الاعتبار لم يوجد ولا يصلح للمشروطية للوقت فان
هذا المفهوم لا يتحقق في الذهن قبل الوقت ايضاً فلم يكن هذا المفهوم التابع لاعتبار المعتبر قابلاً للمشروطية بالوقت فان
المشروط لا يوجد بدون الشرط واما مصداق هذا المفهوم اي الاداء فهو الفعل المؤدي وليس غيره فلا يصلح
للمشروطية الا ذلك فح يكون المؤدي المظروف والمشروط واحداً فان قلت ههنا امر ثالث وهو
مفهوم الاداء المصدري من حيث انه منتزع عن المنشاء ولا شك ان هذا المفهوم من حيث هو كذلك
لا يمكن له تحقق قبل الوقت وان كان نفس المفهوم يمكن حصوله في الذهن قبله وبعده ومعه قلت هذا المفهوم
من هذه الحيثية ايضاً مفهوم انتزاعي منشاؤه هو الفعل المؤدي المظروف فيجري الشقوق وينتهي بالآخرة
الى ان القابل للمشروطية ليس الا الفعل المظروف للوقت فيصح ما قال المورد فان قلت المؤدي
من حيث انه مؤدي مفهوم اعتباري فلو سلم شارح رجوع المشروطية اليه يلزم على المورد ما فر عنه قلت
كلا بل رجوع المشروطية الى ذات المؤدي وهو امر خارجي وانت تعلم ان هذا التطويل بلا طائل وذلك
لان للانتزاعيات نحوين من الوجود الاول وجودها بوجود المنشاء والثاني وجودها في الذهن بعد
الانتزاع في مرتبة الحكاية الذهنية فالنحو الاول من وجودها وان كان وجوداً بالتبع لكنه يحذو حذو
الوجود الخارجي في ترتب الآثار الخارجية وهو منشاء الاتصاف الا ترى ان اتصاف السماء بالفوقية
اتصاف خارجي ولا تحقق للفوقية في الخارج فلها وجود متحد مع وجود السماء والا لم يتحقق الاتصاف بها
في الخارج ولم تكن القضية المنعقدة منها خارجية وبحسب هذا النحو من الوجود لا امتياز بين الانتزاعيات
وبين مناشيها بل وجودها عين وجود مناشيها فهذا الوجود وان لم يكن وجوداً بالذات لكن لما
كان منشاء للاتصاف يصلح للمشروطية قطعاً اذ لا يجب للمشروطية ان يكون المشروط موجوداً في الخارج

اى باداء كل واحد واحد بحيث لا يحتاج فى حصول الامتثال الى اداء آخر فيصير كل واحد علة تامة للامتثال
فيلزم تعدد العلل التامة وهو ايضاً باطل و الواحد لا بعينه وهو غير موجود اى غير قابل للوجود فى الخارج
فلا يتصور حصول الامتثال باداءه وايقاعه فى الخارج فتعين المتعين اى فتعين ان
علة حصول الامتثال اداء واحد معين فاداء معين واجب تاغيراً اقول هذا جواب عن الدليل
باختيار الشق الاول محصله انه لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل انما يلزم وجوب اداء الكل
بالامتثال لو لم يكن الكل بدلاً ولو كان بدلاً لم يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل فلو ادى جميع خصال
الكفارة لا يتحقق الامتثال بالنظر الى اداء المجموع الا انه يتحقق علة الامتثال وهو اداء واحد بالاداء كلها

الا ترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان المجموع هو العلة التامة
بالنظر الى ان مجموع العدمين مشتمل على عدم الجزء الذى هو العلة التامة المستقلة لعدم الكل لا ان ذلك
الكل علة تامة مستقلة ايضاً والا لزم تعدد العلل المستقلة فكذا ههنا اداء احدها علة تامة للامتثال واداء
اثنين منها ايضاً علة تامة لكن لا لانه علة مستقلة والحاصل ان الامتثال وان كان واحداً لكن علته
التامة وجود واحدها فاذا وجد اثنان منها معاً كان مجموع وجودهما ايضاً علة تامة بالنظر الى ان مجموعهما
مشتمل على وجود احدها الذى هو العلة التامة المستقلة لوجود الامتثال لا ان ذلك المجموع علة تامة
مستقلة وهذا موافق لما ذهب اليه بعض المحققين من ان علة عدم المعلول ليس عدم العلة المعينة بل
عدم علة من العلل الناقصة واما عدم علة معينة منها فهو مستلزم لعدم المعلول وقال البعض عدم المعلول
ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة فشئ بعينه لا يتوقف وجوداً وعدماً الا على شئ بعينه واما
عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصورات الجماهير من مقارنات الموقوف عليه ولوازمه
لا من الداخلات واورد عليه بان العلة التامة هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها لا بمعنى المركب
منها المغاير لها والا لزم ان يكون العلة التامة جزءاً لنفسها لانها جملة ما يتوقف عليه فيلزم ان يكون
هى ايضاً جزءاً لتلك الجملة التى هى نفسها فعدم العلة التامة ليس الا عدمات احاد العلل الناقصة
فلو كانت علة عدم المعلول عدم علة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند
عدمها تماماً وليس كذلك اذ كثيراً ما يعدم المعلول عند واحد من العلل الناقصة وردا ولا بان العلة التامة
المركبة لا بد وان يكون لبعض اجزائها اجتماع مع بعض سواء كانت الهيئة داخلة او خارجة عارضة

وهى ايضاً كثرة مخصوصة معينة لا تكثر فيها الا بحسب الاشتمال على الاجزاء فعدم المعلول لا يتوقف بالذات
الا على عدم الكثرة المعينة المخصوصة وهو عدم العلة التامة سواء كان عدمها بعدم واحد من احادها او
بعدم جميعها وثانياً بانه لو كان وجود العلة التامة بمعنى وجودات العلل الناقصة وعدمها بمعنى عدماتها
فاذا عدم واحد من العلل الناقصة يلزم ان لا يتحقق وجود العلة التامة ولا عدمها فيلزم ارتفاع
النقيضين وثالثاً بانه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة فاما ان يصدق الكثرة موجودة او
يصدق الكثرة معدومة على الثانى يبطل القول بانه لا يعدم الكثرة الا بعدمات جميع احادها وعلى
الاول يلزم اجتماع النقيضين لانه لا يصدق الا اذا فرض وجود ما عدم وما قيل ان قولنا الكثرة موجودة
قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اى هذا موجود وذاك موجود وكذا قولك الكثرة معدومة
فالقضية الموجبة التى موضوعها ذلك الواحد المفروض العدم كاذبة وسالبتها صادقة والبواقى
بالعكس يعنى ايجاباتها صادقة وسوالبها كاذبة ففيه ان ارجاع القول المذكور الى التفصيل غير واف
لان الكثرة التى كانت قبل فرض عدم واحد منها مسلوبة قطعاً بعد الفرض وان كانت ثابتة فى
ضمن الكثرة الاخرى فبطل القول بانها لا تعدم الا بعدمات جميعها وما قال بعض الاعاظم فى بعض
حواشيه ان عدم العلة ليس الا عدماً متعلقاً بها واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها تكون
عدمات متعددة فعدم العلة التامة اما عبارة عن جملة تلك العدمات او عبارة عن عدم جزء
لا بعينه والاول يوجب ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع العلل والثانى يبطل مطلوبكم ويثبت
مطلوبنا من ان عدم واحد لا بعينه علة لعدم المعلول ففيه انا لا نسلم انه فى هذا الشق يبطل مراد الخصم اذ له
ان يقول ان العلة التامة وان انتفت بعدم جزء ما لا بعينه لكن عدم المعلول ليس الا بعدم العلة
التامة من حيث هو عدمها وان تحقق معه عدم جزء لا بعينه واجاب فى المنهاج بان لا امتثال بكل
ولا مضائقة فى تعدد العلل اذ تلك معرفات شرعية وليست عللاً حقيقية وفيه نظر ظاهر وجه النظر
انا سلمنا ان تلك الامور معرفات شرعية لا علل مؤثرة الا انه اذا كان الامتثال بكل واحد منها على الانفراد
ويكون كل واحد منها معرفاً تاماً فيلزم تعدد المعرفات الشرعية على شئ واحد فهو ايضاً باطل كبطلان
توارد العلل التامة واورد عليه بان المص قد حقق فى الاصل الرابع تجويز تعدد العلل الشرعية فى
باب القياس واجاب عنه بعض الاعاظم بان الامتثال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة

بالذات مع قطع النظر عن لحاظ الفردية فهو واجب معين واذا طلب وجود فرد ما بالذات بلحاظ الفردية
فهو واجب مخير ففي الواجب المعين لايكون طلب فرد ما بالذات فلايكون واجبا مخيرا في اصطلاح
الشرع وفي الواجب المخير لايكون الطبيعة مطلوبة بالذات فلايكون واجبا في ذلك الاصطلاح ويمكن
ان يقال الواحد المبهم قدر مشترك بدلي والطبيعة المطلقة قدر مشترك اجتماعي فظهر الفرق بينهما قالوا
ثانيا ان كون الواجب احدهما والتخيير فيه متناقضان قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات
التي هي افراده وذلك جائز وذلك لان محل التخيير غير محل الوجوب فارتفع التناقض لاختلاف
الموضوع كوجوب احد النقيضين لاستحالة ارتفاعهما مع امكان كل منهما اورد عليه بان الواجب
ما يكون مطلوبا للطالب بالايقاع والمبهم لايمكن ايقاعه في الخارج فلايكون مطلوبا فلايكون واجبا
بل المطلوب انما هو المتعين فهو الواجب والمخير فيه ايضا فيلزم اجتماع النقيضين واجيب بان الواجب
ما يكون مطلوبا للايقاع في الخارج اما بنفسه وذلك اذا كان متعينا او باعتبار فرد منه كما اذا كان
مبهما او طبيعة مطلقة فالواجب الطبيعة او المبهم ولكن يجب وجوده في الخارج في الفرد المعين والمخير فيه
المتعين من حيث انه متعين فالمحلان متغائران ورد بان حكم الفرد ثابت للطبيعة من حيث هي
هي مع قطع النظر عن ذلك الفرد فاذا كان المخير فيه حكما لفرد معين ثبت للطبيعة ايضا فيلزم اجتماعهما
في الطبيعة واجيب عنه بوجهين الاول ان محلهما متغائران في نفس الامر بجهة الطبيعة وبجهة الفرد
المعين فلا تناقض في نفس الامر كما ان الطبيعة المطلقة مشتركة بين الافراد بحسب نفسها ومتعينة
بحسب الحكم الثابت للفرد والسر فيه ان الطبيعة حاملة لاحكام مختلفة بجهات مختلفة وثمه تراهم
يقولون في مرتبة الطبيعة من حيث هي ايهام ارتفاع النقيضين الثاني ان شرط التناقض بين
القضيتين ان لاتكونا مهملتين وههنا يحصل قضيتان مهملتان فلا تناقض وما قال بعض الشراح هذا
شرط آخر سوى الشرائط المذكورة في كتب المنطق ليس بشيء لان هذا الشرط داخل في شرط اختلاف
الكمية كما لايخفى والحق ان حكم الطبيعة بحسب وجوده في الفرد المعين وحكم الفرد كلاهما من جهة الفرد المعين
فليسا بجهتين مختلفتين بان احدهما يعني حكم الطبيعة مع قطع النظر عن الفرد وثانيهما حكم نفس الفرد
فيلزم التناقض والصواب في الجواب ان يقال الوجوب طلب لمعين لايقاعه في الخارج وهو يتصور
على نحوين الاول طلب لمعين تشخصي لايقاع نفسه في الخارج والثاني طلب لمعين جنسي لايقاعه في ضمن

معين تشخصي فلايمكن التخيير في الاول ويمكن في الثاني بحسب التعينات الشخصية فلا تناقض لان الطلب
الحتمي لمعين جنسي والتخيير في معين تشخصي قالوا ثالثا الوجوب بالجميع في المخير كالوجوب على
الجميع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان المقتضي فيهما واحد
وهو حصول المصلحة بمبهم قلنا انه قياس مع الفارق اذ تاثيم واحد لابعينه غير معقول
بخلاف التاثيم بترك واحد فانه معقول ويرد عليه اولا ما قال المطلوب سابقا بقوله الكل من فرد البعض
المبهم فان الكل اذا اتوا به اتوا بما وجب عليهم اتفاقا وهذا النحو من تاثيم المبهم معقول وثانيا ما قد عرفت من
ان الاثم مرتب على ترك من وجب عليه الفعل وهو بعض ما من المكلفين وترك بعض ما الفعل ليس معناه
الا ان ليس احد ما فاعلا وهو سالبة كلية فترك بعض ما هو ترك الكل فتاثيم البعض المبهم هو تاثيم الكل فلا يلزم
تاثيم المبهم الغير المعقول ضرورة ان تاثيم المبهم من غير تاثيم الكل غير متحقق والقائلون بوجوب معين
مختلف بالفعل قالوا علم ما يفعل فهو الواجب قلنا لكونه احدها لابخصوصه يعني لكونه فردا من
افراد الواجب وهو الواحد من الثلثة [illegible] في الحاشية اقول يلزم منه انه لو لم يفعل لم يكن
شيء واجبا وذلك باطل اتفاقا الا ان يقال المعنى انه لو فعل لفعل ذلك الشيء فيعلم الموجود
والمعدوم ولايخفى ما فيه انتهت بعل وجه ما فيه ان كل فعل من خصال الكفارة ممكن وكل ممكن جاز
تعلق المشية بوجوده فان فرض ترك خصال الكفارة جميعا فقد عدم مشية بكلها فلا وجه للتخصيص بواحد
منها والقائلون بوجوب واحد غير مختلف قالوا اولا يجب ان يعلم الامر الواجب اذ لا يصح
الطلب بدون علم المطلوب فيكون معينا عنده تعالى فاذا علم الواجب تعين الواجب لان
العلم والتميز بدون التعين غير معقول قلنا تعلمه حسب ما اوجبه يعني ان الله تعالى يعلم الواجب حسب ما
اوجبه وهو مفهوم احدها وهو متعين ومتميز عنده تعالى ولا ابهام فيه انما الابهام في افراده فان العلم
تابع اي مطابق للمعلوم فيعلمه بتلك الحيثية فالمعلوم لما كان احد الاشياء فالعلم متعلق به كذلك
وقالوا ثانيا لو اتى بالكل معا فالامتثال اما بالكل اي باداء المجموع من حيث هو المجموع بحيث
لايحصل الامتثال باداء واحد منها فيجب اداء الكل مجموعا لانه علة تامة للامتثال ووجوب اداء الكل
باطل لان ايجاب الجميع من الشارع انما يتصور لو تصور امتناع عدمه مطلقا ولم يمتنع عدمه كذلك لان
عدم المجموع بعدم جزء ووجود جزء لم يمتنع من الشارع بناء على السقوط بفعل البعض او بالكل فالحاصل

بالكل وان فعل واحدا منها يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد او تركه انتهت وقيل الواجب واحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو التعين عندنا بالفعل فيختلف الواجب فمن اتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب عليه عنده تعالى ورد بان الوجوب قبل الفعل حتى يتمثل وعلى هذا يلزم ان يكون بعد الفعل وهو خلف يعني انه اذا وجب المعين فالوجوب بعد التعين والتعين بعد الفعل فيلزم ان يكون الوجوب بعد الفعل مع ان الوجوب قبل الفعل حتى يتصور الامتثال والاطاعة واجاب عنه المص في الحاشية بقوله اعلم ان الوجوب طلب والطلب انما يكون قبل المطلوب والتعين ولو في علم البارى تعالى فرع الوجود لان العلم تابع للمعلوم فقد بن انتهت انت تعلم ان هذا الجواب يرفع اصل المذهب ايضا كما انه يدفع الايراد انه لا يتصور الطلب للمعين لان التعين انما يكون بعد وجود المطلوب فالطلب قبله فلا يتصور وجوب المعين بما هو معين فلا يكون الواجب واحدا معينا عنده تعالى على ان التعين في العلم عبارة عن التميز فيه وظاهر انه ليس فرعا للوجود الواقعي للمعلوم فان علمه تعالى فعلى مقدم على الايجاد لا يتوقف على وجود المعلوم اصلا فان قيل ذلك العلم انما هو على الوجه الكلي وبعد التعين يكون علما جزئيا يقال هذا مستلزم للجهل بل الله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها على الوجه الجزئي ولا يخفى عليه شئ لا قبل الوجود ولا بعده فافهم ثم ان الواجب الموسع كالصلوة مثلا واجب مخير في افراد الصلوة من اول الوقت الى آخره فلو كان الفرد المعين واجبا ويعلم وجوبه بالفعل يلزم ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به قبل الفعل فلا يتصور الامتثال فيفوت المقصود من الوجوب وقيل الواجب متعين لا يختلف لكن يسقط به وبالآخر لوقوعه بدلا عنه ومثل بالتوجه الى القبلة فانه واجب بعينه وعند العجز يصار الى التوجه الى غيرها وفيه انه ان اريد ان الواجب متعين عنده تعالى وعند الناس فالثاني خلاف الواقع وان اريد ان الواجب متعين عند الله تعالى فقط وان كان غير معلوم لنا لكنا نعلم ان الوجوب يسقط باي تلك الامور عينا او بدلا فلا فائدة في طلب امر معين من امور معلومة مع انه يلزم ان لا يكون المكلف

عالما بما كلف به لنا الجواز عقلا يعني وجود الواجب المخير جائز عقلا بمعنى ان العقل يجوز ان يوجب الآمر واحدا من الامور المعلومة اى القدر المشترك بينها بحيث يخرج عن اشتغال الذمة باداء ايها شاء قال بعض الاعاظم ان الواجبات كلها انما طلب فيها القدر المشترك فان الصلوة انما طلب فيها القدر المشترك بين الصلوات الجزئية الواقعة في كل جزء جزء من وقتها انتهى وكذا الصوم لانه امساك من ابتداء الصبح الصادق الى وقت الافطار عن ادخال شئ في البطن او فيما له حكم البطن وعن الجماع فالامساك المشترك بين الامساكات الجزئية الواقعة في كل جزء جزء الى وقت الافطار واجب وكذا الحج المشترك بين الاركان الجزئية الواقعة في كل جزء من وقتها وكذا الزكوة في مال النصاب بعد حولان الحول لان اداء المال المشترك الواقع في كل جزء جزء من النصاب الى المستحق واجب وهكذا في الواجبات الاخر لان كل فعل تكليف به فله افراد كثيرة بحسب اجزاء الزمان او خصوصيات الاسباب ليطلب احدها فان قلت يلزم على هذا ان لا يوجد الواجب المعين الذي هو القسم المقابل للواجب المخير يقال الواجب المخير في اصطلاح الشرع ما كان الطلب فيه للافعال المختلفة الجنس بالترديد كالاعتاق والاطعام والكسوة والواجب المعين ما فيه طلب جنس معين او يقال تحقق الوجوب المعين اذا كان الطلب بجنس معين بالذات وان كان الطلب مخيرا في احد افراده بالعرض واذا كان الطلب لاحد الاجناس المختلفة بالذات فهو واجب مخير بالذات و تحقق الوجوب المعين ووجوب مخير آخر بالعرض كما في آية الكفارة طلب احد الاجناس الثلثة اولا ثم وجوب جنس معين كالاعتاق واعتاق الرقبة بالتخيير في افراد الرقبة والنص دال عليه وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة واو لاحد الامور والقائلون بايجاب الجميع والسقوط بفعل البعض قالوا في نفي التخيير اولا الواحد غير معين وغير المعين مبهم والمبهم مجهول يستحيل وقوعه فلا تكليف به قلنا لا نسلم ان غير المعين مجهول بل هو معلوم من حيث انه واحب ولو مفهوم الواحد من الثلثة ويقع بوقوع الكل منفردا او مجتمعا وانما يستحيل لو كلف بايقاعه غير معين في الخارج وهو ممنوع بل حاله حال الطبيعة المطلقة المطلوبة في الامر لان مفهوم احدها قدر مشترك معلوم مثل الطبيعة المعلومة المشتركة بين الافراد ولا فرق بين المطلق والمبهم في المعلومية بالتعين الجنسي وفي المجهولية بالتعين الخاص منه فان قيل ح يرتفع الفرق بين الواجب المخير والواجب المعين اذ لا فرق بينهما الا بطلب المبهم وطلب المطلق فكيف يصح المقابلة بينهما يقال الشارع اذا طلب وجود الطبيعة

العقاب والحساب فی هذه الصورة الی الکل لیس نظلم اصلاً فقالوا آمنّا قال الله تعالی وما کان المؤمنون لینفروا کافّة فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون ای هلا خرج من جماعة عظیمة جماعة صغیرة لیتفقهوا اه وقال شارح المختصر وهو تصریح بالوجوب علی طائفة غیر معینة من الفرقة وقال السید المحقق اما الوجوب فمستفاد من لولا الداخلة علی

الماضی الدالة علی التندیم واللوم واما انه علی طائفة غیر معینة فظاهر قلنا ما دل بالسقوط بفعل البعض جمعاً بین الادلة التی هی المثبتة للوجوب علی البعض المبهم وبین دلیلنا المثبت للوجوب علی الکل الساقط بفعل البعض والجمع بین الادلة واجب بقدر الامکان لان الاصل فیها الاعمال لا الاهمال ح ما قال بعض الاعاظم قدس سره ان هذا الجواب علی سبیل التنزل اذ لیس فی الآیة الکریمة ما یدل علی الوجوب علی البعض بل فیها تحریض بخروج البعض لتحصیل لهم فائدة التفقه فمع مخالفته لما صرح به المحققون کشارح المختصر والسید المحقق وغیرهما مخالف لما علیه المفسرون ثم قال فی التحریر یشکل بسقوط صلوة الجنازة

بفعل الصبی العاقل کما هو الاصح عند الشافعیة مع انه لا وجوب علیه ولا یسقط الواجب الا باداء من وجب علیه وهذا الاشکال کما یرد علی القول بکون الوجوب علی الکل کذلک یرد علی القول بالوجوب علی البعض المبهم ایضاً لان الصبی لیس مصداقاً لذلک البعض المبهم اذ لا خطاب للصبی ولو کان عاقلاً فلا یصح ان یقال ادی البعض من وجب علیه واجاب المص عن ذلک الاشکال بقوله اقول لا اشکال فان ذلک السقوط کسقوط الدین باداء المتبرع مع انه لا یجب اداء الدین علیه واورد علیه بان هذا قیاس الحقوق الالهیة علی الحقوق العبدیة وهو غیر صحیح واجاب عنه بعض الاعاظم بانه ربما یکون المقصود من الایجاب شیئ خروج الفعل المقصود منه فی الوجود فان وجد بنفسه او باداء من لا وجوب علیه سقط الوجوب وهذا کما انه متحقق فی حقوق العباد فان المقصود وصول الدین مثلاً فان وجد الدائن مال المدیون واخذ بقدر دینه من غیر اذنه او ادی المتبرع الدین یسقط الوجوب عن ذمة المدیون کذلک فی حقوق الله التی یکون المقصود منها وقوع المصلحة دون اتعاب المکلف بالذات بل الاتعاب لاجل وقوع الفعل فقط فلو وقع المصلحة بنفسها کما اذا اسلم الکفرة او ماتوا جمیعاً او اقتتلوا فیما بینهم وقتلوا جمیعاً یسقط وجوب الجهاد عن الذمة وبهذا ظهر انه لو سقط الوجوب فترک کل من وجب علیه الالتزام عقاب الکل اذا حصل المقصود فالقول بانه واجب علی الکل او علی البعض المبهم کلاهما صحیحان وانما

واحد بالنظر الی المقصود فالنزاع لفظی ولذا وقع فی بعض النصوص الوجوب صریحاً علی الکل وفی بعضها الوجوب علی البعض المبهم لکن بقی ههنا شیئ وهو ان اداء المتبرع الدین انما یصح لانه ادی الی الدائن شغل دین المدیون من جانبه فحصل المقصود وهو ایصال المال الی صاحبه وذلک حاصل باداء المتبرع والمدیون کلیهما والمطلوب فی صلوة الجنازة تعظیم اسلام المیت ودعائه وهذا انما یحصل بکمال التعقل والتوجه الی جناب الحق تعالی وتعظیم الصبی ودعائه لقصور عقله لیس مثل تعظیم البالغ ودعائه فلم یحصل المقصود من فعل الصبی فلم یسقط الوجوب ولذا لم یقل الحنفیة بسقوط صلوة الجنازة بفعل الصبی العاقل

مسئلة ایجاب امر من امور معلومة صحیح وواقع وهو الواجب المخیر اصطلاحاً

کخصال الکفارة وقیل فیها الایجاب بالجمیع ویسقط بفعل البعض فلو اتی المکلف الجمیع یستحق ثواب واجبات هذا کما فی الواجب الکفائی عند الجمهور لانه ایجاب علی الجمیع ویسقط بفعل البعض ویأثم بترک الکل ولو ادی الکل یستحق الکل ثواب اداء الواجب وههنا کلام اما اولاً فلان وجوب الجمیع مناف لقولهم بالسقوط بفعل البعض فان ایجاب الجمیع من الشارع انما یتصور لو تصور امتناع عدمه مطلقاً ولم یمتنع منه کذلک فان عدمه علی نحوین عدمه بعدم جزء ووجود جزء وبعدم تمام الاجزاء والاول لم یمتنع من الشارع علی قولهم بالسقوط بفعل البعض وانت تعلم ان هذا انما یرد لو ارید بالجمیع الکل المجموعی ای من حیث الاجتماع لان عدم المجموع ح قد یکون بعدم جزء وقد یکون بعدم تمام الاجزاء واذا ارید به الکل البدلی فعدمه لیس الا بعدم تمام الاجزاء لان الکل البدلی لیس الا الفرد المنتشر وعدمه عام وهذا العدم ممتنع من الشارع فیلزم الاثم واما ثانیاً فلما قال

اقول هذا غیر مطرد اذ ذلک فرع اجتماع الجمیع وقد لا یجوز کنصب

حال المتنقل للامامة الکبری فانه واجب ونصب الکل حرام فکیف یستحق الآتی بالکل ثواب واجبات بل یستحق الاثم واجیب عنه اولاً بان معنی لو اتی بالجمیع یستحق الآتی بالکل ثواب واجبات انه لو صح الاتیان بالجمیع تستحق ثوابات وثانیاً بان النزاع انما هو فیما هو ذو الامر مرددٌ بین اشیاء معلومة وعلی هذا فالنقض باحد المستعدین للامامة انما یرد لو ثبت الامر فیها کذلک والا فلا

ثم هذا الاحتمال مما لم یشتهر قائله قیل فی الحاشیة قد نسب هذا الاحتمال الی بعض المعتزلة لکن المشاهیر منهم یدعون ان الواجب بالجمیع یعنی لا یجوز الاخلال

فی الواقع وقد وجد قلنا لا یتم علیۃ الوجوب فسقط کسقوط ما علی الکفیلین من المطالبۃ باداء احدھما
فقیاس الوجوب علی الکل مع سقوطہ بفعل البعض بوجوب المطالبۃ علی الکفیلین وسقوطہ باداء احدھما للعلۃ

المشترکۃ بینھما وھو حصول المقصود قالوا ثانیا الابھام فی المکلف کالابھام فی المکلف بہ
والثانی متحقق بالنص کخصال الکفارۃ فکذا الاول والحاصل ان التکلیف بالمکلف بہ المبھم صحیح لحصول
المقصود باتیان بعض المکلف بہ فکذا التکلیف بالمکلف المبھم صحیح لحصول المصلحۃ بفعل البعض وقد یقرر
بان الواجب الکفائی یسقط بفعل الکل والبعض فالمکلف القدر المشترک وھو البعض ولا یخیل المانع
الا الابھام وھو لیس بمانع لان الابھام فی المکلف کالابھام فی المکلف بہ وھو غیر مانع والجواب
ان النصوص واردۃ فی الوجوب علی الکل فاثبات الوجوب علی البعض المبھم الشامل لہ ولغیرہ بالقیاس
فی مقابلۃ النصوص باطل غیر مسموع مع ان سقوطہ بفعل الکل والبعض لا یستلزم الوجوب علی القدر
المشترک لم لا یجوز ان یکون من خواص بعض الواجبات سقوطھا بفعل واحد واجاب عنہ المصـ
بقولہ قلنا تاثیم المبھم غیر معقول بخلاف تاثیم المعین بترک المبھم فانہ معقول ولا تماثل بین
المعقول وغیرہ قیل القائل العلامۃ التفتازانی فی شرح الشرح مذھبھم اثم الکل بترک البعض
یعنی ان مذھبھم لیس تاثیم المبھم بل مذھبھم تاثیم الجمیع من ترک البعض المبھم فلا یلزم تاثیم المبھم الغیر المعقول

قلنا فی جواب ما قال العلامۃ التفتازانی ان تاثیم المبھم لازم اذ ترک البعض یقتضی اولا وبالذات
اثم البعض المبھم وان کان یتعدی الی اثم الجمیع ثانیا وبالعرض لعدم اولویۃ البعض دون البعض بل

نقول لا یصح تاثیم الکل بالعرض ایضا الا اذا کان واجبا علی الکل وھم غیر قائلین بہ فیلزم تاثیم المبھم
وحاصلہ انہ وان کان مذھبھم اثم الکل لکن لا یصح اثم الکل لا بالذات ولا بالعرض لان
الاثم بالذات انما ھو للبعض المبھم لان الوجوب انما ھو علیہ بالذات والتاثیم بالعرض
یتوقف علی الوجوب بالعرض علی الکل وھم لم یقولوا بہ وانت تعلم انھم وان لم یصرحوا بہ لکن یلزم من قولھم
الوجوب بالعرض علی الکل لانھم قالوا بالوجوب علی البعض المبھم ولا اولویۃ للبعض دون البعض فی
نسبۃ الوجوب فیلزم نسبتہ الی الکل بعین ما ذکر فی نسبۃ الترک والاثم ویمکن ان یقال لا یلزم علیھم تاثیم
المبھم الغیر المعقول لانا نختار ان الواجب علی الکفایۃ واجب علی البعض المبھم ای بعض ما من
المکلفین فی مطلوب فیلزم الاثم مرتب علی ترک من وجب علیہ الفعل وھو ترک بعض ما من المکلفین وترک

بعض ما الفعل لیس معناہ الا ان لیس بعض ما فاعلا فیفید العموم لان النکرۃ تحت النفی تفید عموم النفی فصار
فی قوۃ السالبۃ الکلیۃ فترک بعض ما ھو ھو ترک الکل فتاثیم البعض ھو تاثیم الکل لان التاثیم یترتب علی
الترک وترک البعض المبھم ھو عین ترک الکل وھو معقول فلا یلزم تاثیم المبھم الغیر المعقول فظھر ان تاثیم المبھم
من غیر تاثیم الکل غیر متحقق حتی یصیر غیر معقول ولو قیل البعض المعین فرد للبعض المبھم فترکہ ایضا فرد لترکہ یقال
ترک البعض المبھم فی قوۃ السالبۃ الکلیۃ وترک البعض المعین فی قوۃ السالبۃ الجزئیۃ ولا معنی لکون
السالبۃ الجزئیۃ فردا للسالبۃ الکلیۃ بل الامر بالعکس وان قیل ان تاثیم البعض المعین فی ضمن ترک الکل
وتاثیمہ فرد من تاثیم المبھم یقال انہ لا تحقق لہ اصلا بدون تحقق تاثیم الکل والکلام فی
العموم بحسب التحقق لا فی العموم بحسب المفھوم والاعتبار اقول معترضا علی الجواب الکل من فرد البعض

المبھم اذ المراد من البعض المبھم اعم من ان تحقق فی البعض او فی الکل فان الکل اذا اتوا بہ اتوا
بما وجب علیھم اتفاقا فاثم الکل فرد من اثم البعض کما ان اتیان الکل فرد من اتیان البعض
وھذا الحق ان تاثیم المبھم الذی تحقق بتحقق الکل ... لانہ لا ینافی التحصیل ...

تاثیم المبھم الغیر المجامع للکل ای من حیث انہ مبھم غیر معقول وھو غیر لازم ھھنا فلا یلزم تاثیم المبھم الغیر
المعقول واعترض علیہ بعض الاعاظم بوجھین الاول ان الکل وان کان فردا للبعض لکن الوجوب
اما علی واحد واحد مما صدق علیہ البعض او علی البعض المبھم فی ای فرد تحقق علی الاول الوجوب علی الکل
وانما الاختلاف فی التعبیر وعلی الثانی تاثیم المبھم لازم قطعا لان الآثم لا یکون الا تارک الواجب علیہ وھھنا
التارک للواجب البعض المبھم فھو الآثم وھو غیر معقول والثانی ان تاثیم المبھم باطل لان العقاب اما علی البعض
المبھم من حیث الابھام او علی بعض معین او علی الکل وبطلان الاول ضروری وکذا الثانی اذ لا اولویۃ
للبعض وکذا الثالث لانہ ظلم لان الکل احد العذر بانک اوجبت علی البعض فتعذب سوائی ولا یصح
ان یقال انما یعذب الکل لعدم الاولویۃ فیہ لان ھذا لیس اولی من عفو الکل بل العفو اولی لان رحمتہ سبقت
غضبہ ولو قیل ان الوجوب علی افراد البعض والکل من افرادہ آل الی ما قلنا من الوجوب علی الجمیع
وانت تعلم انہ یجوز ان یخاطب الآمر جماعۃ ویامرھا بان اطلب من احد منکم ھذا الفعل فان لم یفعل احد منکم
فاعاقبکم جمیعا وان فعل منکم احد فاثیب بہ الفاعل وارفع الطلب عن الکل ولا یلزم علی ھذا التقدیر محذور
اصلا فتاثیم المبھم تحقق فی ضمن تاثیم الکل بان یکون تحققہ عین تحققہ کما ان تحقق الکلی عین تحقق الفرد فتوجہ

ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبني اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد لم يلزم شئ من الكذب والتبديل كما لا يخفى مسئلة الواجب قد جرى عادة المص باطلاق الواجب على ما يشتمل الفرض ايض على الكفاية ويقابل الواجب على العين واذا علم معنى الواجب على الكفاية علم معنى الواجب العيني بالمقايسة اعلم ان الواجب الكفائي يحصل المقصود منه بفعل بعض العباد اى بعض كان كالجهاد فان الغرض منه حراسة المؤمنين ودفع الكفار والاعداء واعلاء كلمة الله وكاقامة الحجة ودفع الشبه فان الغرض منه حفظ قواعد الدين من ان يزلزله شبه المبطلين وكصلوة الجنازة فان الغرض منها تعظيم اسلام الميت وكالتعليم بالعلوم الشرعية اذ الغرض منه ان يعمل المسلمون بالشرائع وحصول هذه المقاصد لا يتوقف الا على صدور هذه الافاعيل عن فاعل ما ومثل هذا الواجب لا يتعلق وجوبه بكل المكلفين بحيث لا يسقط بفعل البعض ولا يتعلق بواحد معين عند الله تعالى غير معلوم لنا اذ يلزم على هذا ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به وايضا يلزم عدم صحة اداء الواجب من احد ولا بواحد معلوم لنا اذ لا يلزم الترجيح من غير مرجح فتعين ان يكون وجوبه متعلقا بالكل ويسقط بفعل البعض او يتعلق بواحد غير معين والمختار عند الجمهور هو الاول واختاره المص ايض حيث قال وهو واجب على الكل اى كل واحد ويسقط بفعل البعض وما قال بعضهم انه واجب على البعض المعين وهم الشاهدون للشئ فانه يجب على من شاهدها فشرح لقول الجمهور كما افاد بعض الاعاظم وهذا هو مراد صاحب الهداية حيث صرح ان سبب وجوب صلوة الجنازة شهودها وقال صدر الشريعة صلوة الجنازة فرض على جيرانه دون من هو بعيد فان اقام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الابعد ان الاقرب ضيع حقه فعلى الابعد ان يقوم بها وان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اثم الكل وفيه ان القول بوجوب صلوة الجنازة على كل احد تكليف بما لا يطاق كما لا يخفى ثم ان ههنا كلاما من وجوه الاول ان الواجب الكفائي يسقط بفعل الغير والواجب العيني لا يسقط به بل انما يسقط بفعل العين فلا يشتركان في حقيقة الوجوب ولو كان الواجب في الواجب الكفائي والعيني انما يختلفان في طرق الاسقاط وهو لا يوجب اختلاف الحقيقة كما ان الاختلاف في طرق الثبوت لا يوجب اختلاف الحقيقة كالقتل الثابت بالردة والقصاص متفقان في تمام الحقيقة مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني والثاني يسقط بالعفو والدية دون الاول الثاني ان استحقاق العقاب بالترك لازم للوجوب العيني ولا يستحق العقاب بالترك في الواجب

الكفائي واختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الحقيقة فلا يجب على الكل في الواجب الكفائي كما يجب في الواجب العيني والالزم اتحاد متنافي الحقيقة وهو خلف والجواب انه ان اريد انه في جميع انحاء الترك يستحق العقاب فليس ذلك في الواجب العيني ايض لان وجوب بعضها يسقط في حالة الاكراه فبالترك بهذا الوجه لا يستحق العقاب وان اريد ان الترك بوجه خاص يستحق العقاب فهو صادق على الواجب الكفائي ايض اذ فيه ايض يستحق العقاب بالترك مع ترك الكل الثالث انه اذا سقط امر الوجوب قبل الاداء في حق التارك يلزم النسخ مع انه ليس بنسخ بالاتفاق واجاب عنه المص بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب وهي حصول المقصود من ايجابه باتيان البعض كحصول اعلاء كلمة الله ودفع غلبة الكفار بجهاد بعض العباد وما قيل المراد الجميع من حيث هو اى الكل المجموعي لا كل واحد اذ لو تعلق الخطاب بكل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد فيكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض فلا رفع للطلب عما منه الطلب فلا نسخ ففيه اولا ما عرفت انه لا حاجة الى ارادة الكل المجموعي اذ لا يلزم النسخ على تقدير ارادة الكل الافرادي ايض فتذكره وثانيا ما قال بعض الاعاظم ان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول والا لزم الاثم بترك البعض المعين لانه يستلزم ترك المجموع من حيث هو مجموع فيلزم تاثيم الكل من حيث هو كل بترك البعض وهو ينافي الوجوب الكفائي وقيل على البعض المبهم والاستدلال لنا على المختار انه اثم الكل اى كل واحد بتركه اذا ظنوا ان غيرهم لم يفعل ولو لم يكن واجبا على كل واحد لم ياثموا لان الاثم على كل واحد انما هو بترك ما يجب عليه لا بترك ما يجب على غيره واورد عليه اولا بان اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تاثيم الكل لكونه فردا من البعض المبهم وسيجي جوابه ان شاء الله تعالى وثانيا بان اثم الكل انما هو للوجوب على الكل من حيث هو كل وقد عرفت ان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول وقد يستدل على المختار بالنصوص الدالة على الوجوب على الكل في الواجب الكفائي كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وسيجي ما له وما عليه ان شاء الله تعالى والقائلون بالوجوب على البعض المبهم قالوا اولا يسقط بفعل البعض ولو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل البعض كسائر الواجبات قلنا في الجواب لا نسلم الملازمة اذ المقصود وجود الفعل

فانه لو اوعد على تركه بالعقاب تحقق العقاب بالترك فلم يكن معفوا عنه قال ولا يخرج العفو لان
الخلف في الوعيد جائز دون الوعد كما ثبت بالادلة السمعية من جواز العفو وايضا اصحاب العقول
السليمة يعدونه فضلا لا نقصا ورد بان ايعاد الله تعالى خبر فهو صادق قطعا وعلى تقدير العفو يلزم
الكذب وهو مستحيل على الله تعالى لانه صفة نقصان واجاب عنه الفاضل ميرزا جان بان الوعيد
انشاء للتخويف فلا يتصف بالصدق والكذب ورده المص بوجوه ثلثة الاول ما قال وتجويز كونه
انشاءا للتخويف كما قيل عدول عن الحقيقة ضرورة ان النصوص الواردة في الوعيد حقيقتها
الاخبار والانشاء معنى مجازي لها فتجويز كونها انشاء عدول عن الحقيقة بلا موجب ملجئ الى العدول
وانت تعلم ان الموجب الملجئ الى العدول جواز العفو واستحالة الكذب عليه تعالى والوجه الثاني ما بينه
بقوله على ان مثله يجري في الوعد فيفسد باب المعاد اذ يمكن فيه ايضا ان يقال ان آيات
الوعد انشاءات للترغيب فيجوز التخلف فيفسد باب المعاد فلا يثبت الجنة والنار وحشر الاجساد وهو
باطل وفيه انه قياس مع الفارق اذ في الاول ضرورة وهي ثبوت جواز العفو وبطلان الكذب في
جنابه تعالى واجتماعهما يلزم على تقدير كون الوعيدات اخبارا وفي الثاني لا ضرورة اصلا والثالث
ما قال اقول لو لم يدل على بطلان العفو مطلقا فان العذاب المذكور في آيات الوعيد
انما ذكر للتهديد فقط بدون ايقاعه لان ايقاعه ليس بثابت بخبر آخر سوى آيات الوعيد واحاديثه فلا
عذاب في الواقع فلا عفو مع ان الكلام في خروجه عن التحريف بعد التسليم وجوده وفيه انه على تقدير كونها
لانشاء التخويف كما ان ايقاع العذاب جائز كذلك العفو ايضا جائز لان التخويف انما يكون على فعل
قبيح موجب لاستحقاق العذاب والتجاوز عن مستحق العذاب هو العفو ففي التخويف كلاهما جائزان و
لا نسلم انه انما ذكر العذاب للتهديد فقط بدون جواز ايقاعه فلا حاجة الى خبر آخر لثبوت ايقاعه فافهم و
اجاب المص عن الايراد المذكور بقوله فلابد ان يقال ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو
مع بقائه خبرا ورد عليه اولا بان التقييد ايضا عدول عن الحقيقة بلا موجب لانه مجاز بالحذف والاضمار
واجاب بعض الاعاظم بان الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر الغير المشرك
ثبوتا قطعيا جليا مثل الشمس على نصف النهار فلابد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي
لغير الكفرة فاما بالتقييد او بجعله لانشاء التخويف واما الوعد فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قيل

ان الاخبار راجح على الانشاء التخويف فان التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين ونصوص الوعيد تامل
لغيرهم ليس في حقهم تخويف ولا يصح في كلام واحد ان يكون انشاء التخويف في حق البعض وخبرا في حق الآخرين
فاجاب عنه بانها تخويف في حق الكل الا انه ربما يواخذ فان مواخذة المخوف جائز وربما يعفو نعم
الآيات والاحاديث المخصوصة باهل الشرك لا تحمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا وقع
في كلام الشيخ الاكبر ان لا وعيد حقيقة الا النصوص الواردة في حق المشركين وثانيا بان مثل هذا التقييد
بعدم العقاب يجري في الوعد ايضا فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازا او وقوعا
والجواب انا لا نسلم انه جوازه ووقوعه على ان ارتكاب المجاز انما هو للضرورة ولا ضرورة في الوعد لما سبق
واعلم انه قال بعض الشراح مجيبا عن اصل الايراد ان القبيح بعينه قد يكون حسنا لغيره وما حسن لغيره قد
يغلب على الحسن الذاتي كما في عصمة نبي وانقاذ بري عن سفاك ففي صورة تخلف الوعيد يجوز ان يكون
الكذب كذلك ولا مضائقة فيه والله تعالى حكيم يصدر عنه الشر القليل الذي يفضي الى الخير الكثير ولعل
ذلك الخير صدور الحسنات من الابرار الباعث لرفع درجاتهم في الآخرة والتخويف بالوعيدات كان
دخيلا في ذلك الصدور وليس ذلك بعيدا من انقاذ بري عن سفاك والتجويز الصرف كاف في
هذا المقام وانت تعلم ان الله تعالى بري عن الصفات المستلزمة للنقصان ويصدر عنه الافعال
الحادثة باعتبار المصالح المحكمة المرتبة عليها كخلق زيد وخلق عمرو وافعالهما وهكذا جميع ما في العالم من الخير
والشر وهذه الافعال وان كانت في انفسها ناقصة باعتبار الحدوث لكنها لا توجب نقصان الخالق
بل باعتبار المصالح المحكمة المرتبة عليها تدل على كماله تعالى وان كان من جملة تلك الافعال خلق
فعل التكلم بالكلام الكاذب وخلق فعل التعليم بالعلوم الكاذبة في بعض العباد ولان خلق شرور العالم
لا يوجب نقصان الخالق بل بالنظر الى المصالح المرعية فيها يعلم كماله تعالى ولا يمكن ان يصدر عنه تعالى
الافعال المستلزمة لنقصان الذات والصفات الكمالية له تعالى كالتكلم بالكلام الكاذب في كلامه تعالى
من صفاته الكمالية وكمال الكلام بصدقه ويوجب كمال المتكلم ومدحه ونقصان الكلام بكذبه ويوجب نقصان
المتكلم وذمه فهذه الافعال صدورها عنه تعالى مستحيل شرعا وعقلا وقد اباح بعض المحظورات لبعض العباد
لبعض الضرورات وقد اوجب بعضها عليهم ولا ضرورة ولا اضطرار له تعالى حتى يصدر عنه تعالى
ما هو مستحيل شرعا وعقلا فظهر ان ما ذكره هذا البعض من الشارح في غاية الوهن والسخافة ولو قيل

هذا اعلم ان السبب عبارة عن المعرف للحكم الشرعي بمعنى ان يعرف وجود المسبب عند وجود السبب و
يعرف عدمه عند عدمه والعلة حقيقة ما لها تاثير في وجود المعلول بحيث لولاها لا امتنع في الواقع ولا تاثير في الحقيقة
الا لله سبحانه لكنه تعالى ربط المسببات باسبابها والاحكام بعللها فالاسكار بالنسبة الى التحريم وكذا سائر العلل
المعتبرة في باب القياس ليست عللا حقيقية بل هي معرفات بالحقيقة فلا يتوهم ان حصر الحكم الوضعي
في السبب والمانع والشرط فاسد بوجود القسم الرابع وهي العلة الحقيقية وليست بسبب لانه عبارة عن
المظهر فقط ولما فرغ عن بيان حد الحكم واقسامه قال والآن نشرع في مسائل الاحكام
ولنقدم عليها تعريف الواجب لما فيه من كثرة الاختلاف وهو ما يستحق العقاب تاركه استحقاقا عقليا
كما عليه المعتزلة والماتريدية وجماعة من الحنفية او عاديا كما عليه الاشاعرة والحاصل ان الواجب
عبارة عما يستحق تاركه العقاب عقلا او شرعا قال بعض الشراح هذا التعريف اولى من السابق
فان الواجب على الكفاية فرد من المحدود ولهذا بحث عنه في ضمن مبادي الاحكام وهو واجب على
الكل ولم يتعلق الطلب الحتمي من الكل ضرورة سقوطه بفعل البعض نعم يأثم الكل بتركه بالمرة قال وتوجيه
ان الطلب الحتمي للفعل من كل واحد انما يتصور لو تصور امتناع تركه من كل واحد فانه ما دام جواز الترك
من جانب الشارع لا يحصل الاقتضاء الحتمي اذ الترك من واحد مبهم جائز بالاستقلال والانفراد نعم
يبطل في ضمن ترك كلهم اجمعين فمع جواز الترك عن واحد واحد لا يتصور الاقتضاء الحتمي واذا ترك الفعل
كل واحد واحد اثم الكل فيتحقق الوجوب على الكل بالمعنى المذكور ههنا بمعنى استحقاق العقاب بالترك وفيه
ان الطلب الحتمي لا يقتضي امتناع السقوط عن كل واحد واحد مطلقا بل اذا كان هذا الطلب عن كل واحد واحد
منفردا بحيث لا يكون فعل الآخر كافيا واما ان كان على هذا الوجه فلا وبالجملة المراد بالحتمي اعم من ان يسقط
بفعل البعض اولا ولكن تركه يكون موجبا للعقاب فمآل التعريفين واحد قال في الحاشية وزاد
ابن الحاجب قوله في جميع وقته لادخال الواجب الموسع كوقت صلوة الظهر مثلا
اذ لا يأثم تاركه في الجزء من ذلك الوقت وانما يستحق العقاب لو تركه في تمام وقته فلا يرد ان هذا التعريف
لا يشمل الواجب الموسع اذ لا يصدق عليه ان تاركه في بعض اجزاء الوقت يستحق العقاب والقاضي
ابو بكر الباقلاني قوله بوجه ما ليدخل الموسع والكفاية زعما منه انه لو لم يقيد بهذا القيد لم يدخل
الموسع والكفائي لان الموسع انما يأثم تاركه بوجه وهو ان يترك في جميع وقته ولا يأثم تارك الواجب الكفائي

على كل وجه ولا يستحق العقاب بل تاركه مع ترك الكل يستحق العقاب دون تاركه مع فعل البعض والحق انه
لا حاجة الى احد هذا لان انتهاض تركه سببا للعقاب في الجملة كاف فتامل يعني ان المتبادر
من التعريف هو استحقاق العقاب في الجملة وهو اعم من الترك في جميع اجزاء الوقت كما في الموسع
والترك بترك الكل كما في الكفائي فيشمل التعريف كليهما من دون حاجة الى ازدياد قيد قيل في حواشي
ميرزاجان على شرح مختصر الاصول ههنا نظر لانه ان اريد بالترك عدم الفعل فهو غير مقدور
فلا يكون سببا للعقاب وذلك لانه لا معنى لاستحقاق العقاب بالعدم لكونه غير مقدور وان اريد الكف
فكثيرا ما يترك الواجب لا بكف النفس عنه وذلك لان الكف فعل اختياري ولا يجب في
الترك صدور فعل الكف من النفس ضرورة توقفه على تعلق ارادتها بذلك الكف فيتحقق ترك الواجب
بدون كونه سببا للعقاب اقول لا نسلم ان غير المقدور لا يكون سببا للعقاب وسيأتي تحقيقه
في مسئلة ان لا تكليف الا بالفعل فترقب انتهت والحق انه ان كان عدم اتيان الفعل بعد بلوغ
الدعوة فهو كف عن الاطاعة يستحق العقاب البتة وان كان قبل بلوغها فهو عذر بعدم الطلب فلا يستحق
العقاب وعلى تقدير كون الحكم والطلب عقلا قبل بلوغ الدعوة يقال هو كف عن اطاعة حكم العقل
ولا ريب انه مقدور فيستحق العقاب ولما كان لقائل ان يقول اذا كان ترك الواجب مستحقا للعقاب
فيقتضي العقاب ولا يجوز تخلف المقتضى عن المقتضي فلا يصح العفو مع انه ثابت بالادلة القطعية وبعبارة
اخرى الواجب المعفو من افراد المحدود ولا يصدق عليه التعريف لانه لا يستحق تاركه العقاب اجاب
عنه بقوله والعفو من الكرم يعني ان الاستحقاق ليس الا الصلوح والاستعداد ولما كان الفاعل
مختارا يجوز منه العفو لمستحق العقاب شرعا وعقلا اما الاول فظ واما الثاني فلان العقل يجوز من الكريم
التجاوز عن العقاب لمستحقه لانه فضل فلا يجوز منه امساك الثواب بشرط ان لا يوجد منه اسباب الحبط
لاستحالة البخل عليه سبحانه فلا ينافي العفو لاستحقاق العقاب فيصدق التعريف على الواجب المعفو قيل
في تعريف الواجب والقائل شارح المختصر ما اوعد بالعقاب بتركه انت تعلم ان هذا التعريف
للواجب انما يصح على راي الاشاعرة وجماعة من الحنفية ولا يصح على مذهب الماتريدية والمعتزلة لان الوعد
والوعيد لا يوجدان الا بعد الشرع الا ان يقال الاستحقاق بمنزلة الوعد والوعيد وح يرجع الى التعريف
الاول ولا يكون تعريفا آخر ولما كان لقائل ان يقول الواجب المعفو من افراد المحدود ولا يصدق عليه الحد

لا یتصف بصفة اصلاً فالایجاب وکذا الوجوب معنی انتزاعی ومنشاء انتزاعه نفس صفة الفعل الصادرة عن الحاکم
فهما متحدان بحسب المنشاء والمصداق وانما المقصود اتحاد المنشاء والمصداق بالذات وان تغایرا
مفهوماً فالفعل قائم بالفاعل متعلق بالمفعول وینتزع عنه العقل مفهوم الایجاب باعتبار قیامه بالفاعل
ویتصف به الفاعل ومفهوم الوجوب باعتبار تعلقه بالمفعول المفروض عنده فمعنی الفعل ایجاب ووجوب
بمعنی ان منشاء انتزاعهما واحد فالحکم باعتبار انه خطاب قائم بالحاکم صفة للحاکم وباعتبار انه خطاب متعلق
بالفعل صفة للفعل فهو صفة للحاکم لکنه لیس صفة لکل اعتبار وصفة للفعل ایضاً لکنه لیس صفة له بکل اعتبار
فیصح تقسیم الحکم مرة الی الایجاب والتحریم واخری الی الوجوب والحرمة بلا مسامحة قال بعض الاکابر ان
تعلق الطلب بالمعدوم ممتنع فلا یتعلق الطلب الا اذا کان موجوداً فالمکلف وان کان معدوماً زمانیاً
لکنه حاضر عنده تعالی بلا تجدد وتغیر انما التغیر باعتبار الغیبوبة وهی مفقودة بالنسبة الیه تعالی فالطلب
متعلق بالمکلف حال وجوده فح یجوز ان یکون الایجاب قائماً بذاته تعالی وبه حدث صفة للمکلف وهو
اشتغال ذمته بالفعل فوجوب الفعل معناه کون المکلف بحیث لا خلص له الا بالاداء حتی لو لم یؤد یحق
المذمة وهذا معنی مغائر للایجاب وهذا الکلام مع ابتنائه علی القول بالقدم الدهری الذی ینکره
اهل الاصول لا یرجع الی طائل اذ للحکم تعلقان تعلیقی وهو انه لو وجد المکلف لکان علیه فعل کذا او تنجیزی
وهو کون الفعل لازماً علیه بالفعل والاول لا یقتضی وجوده بخلاف الثانی والکلام فی التعلق بالمعنی
الاول وادورد علی القول بالاتحاد معارضة وقررت بان الوجوب مرتب علی الایجاب فان
الوجوب انما یکون بالایجاب فکیف الاتحاد والا یلزم توقف الشیء علی نفسه ویجاب عنه بعدم المنافاة
بین الاتحاد والترتب لجواز ترتب الشیء علی نفسه باعتبار آخر ومرجعه ترتب حال لا عتبار
علی الآخر ولا استحالة فیه وههنا نسبته الی الفعل متاخر عن نسبته الی الحاکم قال السید المحقق فی حواشی شرح
مختصر الاصول وبهذا یجاب عما قیل ان الایجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال
وهما متباینتان بالذات فلا یمکن الاتحاد فیقال لا مشاحة فی کون الشیء باعتبار مندرجاً فی مقولة وباعتبار
آخر فی مقولة اخری ودعوی امتناع صدق المقولات علی شیء باعتبارات شتی محل مناقشة
انتهی اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقیقیة لم یلزم وتصادق الاعتباریة
باعتبارات مختلفة لیس بممتنع اعلم ان الفعل له معنیان احدهما التاثیر مطلقاً والثانی التاثیر التجددی

وهذا المعنی هی المقولة وکذا الانفعال یطلق علی معنیین الاول مطلق التاثر والثانی التاثر التجددی فالوجوب
انفعال بالمعنی الاول لا بالمعنی الثانی وکذا الایجاب فعل بالمعنی الاول لا بالمعنی الثانی فلا یلزم صدق
المقولات المتباینة علی تقدیر اتحاد الایجاب والوجوب فلا یرد ما قیل القائل الفاضل میرزاجان
فی حواشی شرح مختصر الاصول ان الشیخ صرح فی الشفاء بان المقولات اجناس متباینة فلا
یتصادقان ولو بالاعتبار وجه عدم الورود ان قول الشیخ انما هو فی المقولات الحقیقیة دون الاعتباریة ونحن
انما ندعی صدق الاعتباریة وبینهما فرقان بین ثم خطاب الوضع سواء کان داخلاً فی حد الحکم التکلیفی
بان یجعل الاقتضاء اعم من الصریحی والضمنی اولا یکون داخلاً فیه بل یکون مغائراً للحکم التکلیفی اصناف
ثلثة منها الحکم علی الوصف بالسببیة بان یکون الوصف سبباً للحکم وهی بالاستقراء وقتیة
ان کان السبب وقتاً کالدلوک لوجوب الصلوة لقوله تعالی اقم الصلوة لدلوک الشمس ومعنویة
ان کان السبب غیر الوقت کالاسکار للتحریم لقوله علیه الصلوة والسلام کل مسکر حرام ومنها الحکم
بکونه مانعاً للحکم فقط مع بقاء السبب علی السببیة کالابوة فی القصاص فانها منعت عن القصاص
مع وجود السبب وهو القتل ظلماً او یکون مانعاً للسبب عن السببیة کالدین فی الزکوة لان
الشارع جعل النصاب الفارغ عن الحوائج الاصلیة سبباً لوجوب الزکوة واداء الدین من الحوائج الاصلیة
فالدین مانع عن انعقاد السبب فان قیل کما ان الابوة مانعة لحکم القصاص کذلک یجوز ان یکون
الدین ایضاً مانعاً لحکم الزکوة فما الفرق بینهما یقال السبب فی اصطلاح اهل الشرع یطلق علی ما جعله الشارع
مداراً للحکم وجوداً وعدماً وهو فی الاول القتل ظلماً وفی الثانی النصاب المغنی بخلاف المانع فانه وان
کان یطلق علی ما جعله الشارع مداراً للحکم وجوداً وعدماً لکنه عکس السبب بمعنی ان عند عدم المانع
وجود الحکم وعند وجوده عدمه والابوة کذلک واما الدین فلیس بهذه المثابة بل هو مانع بالنسبة الی النصاب
المغنی لا بالنسبة الی الحکم لانه لو فرض عدم الدین لا یلزم وجوب الزکوة لانه یجوز ان لا یکون نصاباً مع
عدم الدین فلا یکون الدین مداراً للحکم حتی یکون مانعاً بل هو مانع بالعرض فوضح الفرق ومنها الحکم بکونه
شرطاً للحکم کالقدرة علی التسلیم للمبیع ای تسلیم المبیع للمشتری فصحة البیع وجوازه حکم
والقدرة علی التسلیم شرط لانعقاده او یکون الوصف شرطاً للسبب لا للحکم نفسه کالطهارة شرطت فی
الصلوة وسببها تعظیم الباری تعالی وقد شرطت الطهارة فیها لاجل التعظیم لفقدانه مع فقدان الطهارة

والحرمة تجوزا ماثبت بالخطاب وحين تقسيمه الى الايجاب والتحريم حقيقة الايجاب والتحريم فالاول معنى مجازى
فى اصطلاح فن الاصول والثانى معنى حقيقى فيه لانهم يعرفون الحكم فى اصطلاحهم بالخطاب الذى هو الايجاب
والتحريم فالظاهر انه تحقيقة اصطلاحية فلا يرد ان الاطلاق فى فن الاصول على السواء لانه قد
يستعمل بمعنى الايجاب والتحريم وقد يستعمل بمعنى الوجوب والحرمة فالاستواء فى الاستعمال دليل على
كون المعانى كلها حقيقة وجه عدم الورود ان التعريفات فى العلوم النقلية بيان لعرف الفن و
اصطلاحه فلابد ان يكون المعرف معنى حقيقياً اصطلاحياً للمعرف فالاستواء فى الاستعمال لايدل
على ان كلا المعنيين حقيقيان اذا عرف باحدهما فقط وقد يوجه المسامحة بان تجوز فى الاقسام فذكر الوجوب
والحرمة واريد الايجاب والتحريم لانهما اثران لهما وقال بعض الشراح لدفع التدافع ان الحكم
مشترك لفظى بين الايجاب والتحريم والوجوب والحرمة كالعين فى معانيه لايقال الاشتراك
اللفظى مرجوح والراجح الحقيقة والمجاز لانا نقول مرجوحية الاشتراك انما تثبت اذا ثبت كون
احد المعانى فقط حقيقة دون الآخر على ان كون الاشتراك مرجوحاً من الحقيقة والمجاز عند
دوران اللفظ بينهما فى اللغة دون الاصطلاح الخاص لايقال اقوى الدليل لاثبات المرجوحية
كون الاشتراك قليلاً فى الكلام والحقيقة والمجاز غالباً وذلك متحقق فى الاصطلاح الخاص
ايضا لانا نقول ثبتت الغالبية والمغلوبية عن مهرة فن اللغة ولم يثبت عن مهرة فن اللغة الاصطلاح
الخاص وانت تعلم ان الحكم بمعنى الخطاب الذى هو الايجاب والتحريم معنى حقيقى اصطلاحى فثبت كون
احد معانيه حقيقيا وتخصيص لكون الاشتراك مرجوحاً من الحقيقة والمجاز عند دوران اللفظ بينهما
فى اللغة دون الاصطلاح الخاص تحكم بل مخالف لما ثبت فى المبادى اللغوية من فن الاصول
الذى هو اصطلاح خاص ان المجاز اولى من الاشتراك فيحمل عليه عند التردد ولبعضهم محل
لدفع التدافع على انهما اى الايجاب والوجوب وكذا التحريم والحرمة متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فلاباس بجعل احدهما من اقسام الحكم تارة والآخر منهما تارة اخرى فان معنى افعل اذا نسب
الى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب يسمى ايجابا واذا نسب الى الفعل واعتبر مع
هذا الانتساب يسمى وجوباً فبين الايجاب والوجوب اتحاد ذاتى وكذا بين التحريم والحرمة قال فى
الحاشية وحقق فى شرح مختصر الاصول ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو

نفس قوله افعل وليس للفعل منه اى من الحكم صفة حقيقية اى لايصير الفعل الذى هو متعلق
الحكم بسبب تعلق الحكم موصوفاً بصفة حقيقية بل انما يتصف بصفة اعتبارية اذ الحاصل هو محض نسبة اليه
فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم اعلم انه قد اعترض على تعريف الحكم بان
مثل الوجوب والحرمة من صفات افعال المكلفين فكيف يكون خطاب الله تعالى وكلامه واجاب
عنه الامام الرازى فى المحصول بان الحل والحرمة ليسا من صفات افعال المكلفين اذ لامعنى لكون
الفعل حلالاً الا مجرد كونه مقولاً فيه دفعت الحرج عن فعله ولامعنى لكونه حراماً الا كونه مقولا فيه لو فعلته
لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة حقيقية والا لحصل
للمعدوم صفة ثبوتية لكونه مذكوراً ومخبراً عنه وشارح المختصر اضاف اليه قوله واذا انسب الى الحاكم الخ
يعنى اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجاباً واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات
متغائران بالاعتبار فالايجاب صفة الحاكم ومتعلق بفعل المكلف فباعتبار اضافته الى الحاكم يسمى
ايجاباً وباعتبار اضافته الى الفعل يسمى وجوباً فالحقيقة واحدة والتغائر اعتبارى واورد عليه
فى حواشى الفاضل ميرزاجان على شرح مختصر الاصول بان ما ذكر انما يدل على ان الفعل لايتصف
بصفة حقيقية قائمة به اى بالفعل واما انه لايتصف بصفة اعتبارية وهى كونه بحيث
يتعلق به الايجاب فالدليل لايدل عليه بل هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب
متصفا بما هو قائم به حقيقة مغايرة مالزم منه ان الوجوب الثابت للفعل امر اعتبارى ولايلزم منه الاتحاد
اقول فى الجواب عنه ان الوجوب ليس صفة للفعل الخارجى فى مرتبة حقيقته بل انما
يحدث بالجعل مقدما عليه والمعدوم مادام معدوما لايتصف بصفة ثبوتية حادثة
ولاحظ للفعل من الوجود لاوجود الفعل متعلقا به تعلق الطلب بالمعدوم فالوجوب ليس صفة
حقيقية قائمة بالفعل الخارجى لان الوجوب لازم للايجاب لاينفك عنه ولاشك ان الايجاب قبل
فعل المكلف فلابد ان يكون الوجوب ايضا قبل الفعل ولاحظ للفعل المعدوم من صفة الوجوب فان
المعدوم لايتصف بصفة حقيقية لان الوجوب امر انتزاعى والانتزاعى لاوجود له الا بوجود
المنتزع عنه فى جوم افعل هو الايجاب وهو الوجوب الا بالاعتبار انتهت يعنى ان الوجوب
ليس صفة للفعل الخارجى حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده المعدوم مادام معدوما

على النفسي وحال المدلول حال الدال فكما ان الامر اللفظي والنهي اللفظي حقيقتان في الايجاب والتحريم ومجازان
في الندب والكراهة عند قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة كذلك النفسي منهما واعلم ان ما ذكر من التقسيم
انما هو بالنظر الى نفس الحكم الحقيقي وهو الخطاب النفسي الذي يدل عليه الخطاب اللفظي والحنفية لما
وجدوا الاحكام ما ثبت بدليل ثبوته قطعي ودلالته قطعية مخالفة لما ثبت بدليل ثبوته ظني ودلالته ظنية
لاحظوا في التقسيم حال الدال في الطلب الحتمي فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي
فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل والتحريم ان كان ذلك الطلب للكف او بظني
الثبوت او الدلالة فالايجاب ان كان ذلك الطلب للفعل وكراهة التحريم ان كان
ذلك الطلب للكف وحكم الافتراض والتحريم ان منكرهما كافر وحكم الواجب وكراهة التحريم ان منكرهما
ليس بكافر بل عاص يستحق العقاب ثم يقاس عليه حال الدال في الطلب الترجيحي بانه ان ثبت بدليل
قطعي لا شبهة فيه ثبوتاً ودلالةً فمنكره كافر وهو الندب ان كان طلباً للفعل وكراهة التحريم ان كان
طلباً للكف وان ثبت الطلب الترجيحي للفعل او الكف بدليل ظني فيه شبهة اما ثبوتاً او دلالة فمنكره
لا يكون كافراً بل عاصياً فان كان للفعل يدخل في الندب وان كان للكف يدخل في كراهة التنزيه فهذه
ثمانية اقسام للحكم الطلبي واما الحكم التخييري اعني الاباحة فهو ايضاً قسمان لانه اما ان ثبت اباحته بالدليل
القطعي فمنكره كافر والا لا فصارت عشرة اقسام وانما اعتبروا سبعة اقسام وتركوا التفصيل في كراهة
التنزيه والندب والاباحة لان الطلب الحتمي عمدة في باب الاحكام لكثرة تعلقه بالاعتقادات
والعبادات وللخوف على تاركه ثم ان النزاع بين الحنفية والشافعية لفظي فسمت الحنفية الطلب
الحتمي للفعل بدليل قطعي افتراضاً وللكف بدليل ظني كراهة التحريم والشافعية لم يسموهما بل ادخلوا الاول
في الايجاب والثاني في التحريم وزعم من زعم من الشافعية ان النزاع معنوي في ان لا افتراض في
كلام الشارع على ايهما يحمل فالحنفية حملوا الافتراض على ما ثبت بدليل قطعي والشافعية حملوا على ما يشمل لما
ثبت بدليل ظني ايضاً ليس بشيء لان اطلاق الافتراض في لسان الشرع ليس الا على معنى الالزام
لا غير وما قال بعض الاعاظم ان النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن
انما نشاء بعد ذلك الزمان ففيه انها انما كانت قطعية الثبوت في ذلك الزمان وظنية الثبوت انما
نشاء بعد ذلك الزمان واما ظنية الدلالة فقد كانت في بعض النصوص في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم

ايضاً وان امكن قطعيتها بالرجوع اليه صلى الله عليه وسلم ولكن لم يتفق او اتفق لبعض الصحابة ولم يعلم
وبيان كانهما ضمير الفاعل للايجاب وكراهة التحريم وضمير المفعول للافتراض والتحريم في استحقاق
العقاب بالترك يرد عليه ردوداً ظاهراً ان تارك فعل الحرام والمكروه بالكراهة التحريمية لا يستحق العقاب
وان اريد تركهما من حيث الحرمة والكراهة اي ترك تحريمية وكراهته بمعنى عدم الاعتقاد بهما فمع ان الظاهر
من كلامهم ان تاركهما عاص وليس بكافر ومنكر الحرام كافر يتوجه عليه انه لا تخصيص للمكروه والحرام فيه
بل المباح الثابت اباحته بدليل قطعي يشارك في الحكم المذكور فان تارك المباح من تلك الجهة
مستحق للعقاب بل كافر والجواب ان المراد بالترك ترك العزيمة اي الكف عن الفعل فتركهما عبارة
عن مباشرتهما ولا ريب ان مباشرة المكروه والحرام يوجب استحقاق العذاب والحاصل ان استحقاق
العذاب كما يكون بترك العزيمة في الافتراض اي بترك اتيان الفرض ويستحق العقاب بترك العزيمة
في التحريم اي بترك الكف عن الحرام كذلك يستحق العقاب بترك العزيمة في الايجاب وهي اتيان الواجب
ويستحق العقاب بترك العزيمة في كراهة التحريم وهي الكف عن المكروه التحريمي ومن ههنا اي من
اجل التشارك في هذا اللازم قال الامام محمد كل مكروه بالكراهة التحريمية حرام تجوزاً لانه اراد بالحرام
ههنا استحقاق العقاب بترك الكف مجازاً بذكر الملزوم وارادة اللازم المشترك بقرينة صارفة عن ارادة
الحقيقة لان محمداً يكفر جاحد الحرام ولا يكفر جاحد المكروه بالكراهة التحريمية والحقيقة ما قال لا انه اي
المكروه في الطلب الحتمي الثابت بالدليل الظني المقابل للحرام الثابت بالدليل القطعي الى الحرام اقرب
في استحقاق العقاب بترك الكف وليعلم ان الحنفية كما اصطلحوا على اطلاق الافتراض على قسم من الواجب
وهو ما ثبت بدليل قطعي واطلاق كراهة التحريم على قسم من الحرام وهو ما ثبت بدليل ظني كذلك اصطلحوا
على اطلاق الافتراض على ما يكون ركناً او شرطاً لعبادة فيقال انه فرض فيها وان كان ثابتاً
بدليل ظني كما يقال مسح ربع الراس فرض في الوضوء واصطلحوا على اطلاق الواجب على ما لا يكون ركناً
ولا شرطاً بل مكملاً للعبادة ولكن كان متمماً سواء كان الحكم مقطوعاً كما يقال الستر واجب في الطواف او لا
كما يقال قراءة الفاتحة واجبة في الصلوٰة وهذه الاصطلاحات مذكورة في الكشف اعلم انهم
جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم والاخرى الواجب والحرمة وبينهما تدافع فحمل
بعضهم لدفع التدافع على المسامحة بان يتجوز في المقسم ويقال المراد بالحكم حين تقسيمه الى الوجوب

لا معنی له وکذا الاجماع فانه لیس الا اعتقادات متوافقة سواء وجد من المعتقدین التلفظ او لا والکلام النفسی القائم بنفوس المجمعین اما عین تلک الاعتقادات او غیرها والثانی غیر ظاهر وعلی الاول لا معنی للارجاع المستدعی للتغائر واما ان ارجع حجیة الاجماع الی الکلام النفسی القائم به تعالی لیصح اذ حاصله ان الاعتقادات من حیث انها اعتقادات لا تصلح موجبة لشئ بل الموجب انما هو ایجابه تعالی علینا العمل بما هو معتقد الکل وهو المعنی بالکلام النفسی القائم به تعالی فتدبر ولما کان لقائل ان یقول لا ینسبون الکشف الا الی القیاس مع ان کلا من الامور الثلثة المذکورة کاشفة عن الخطاب الالٰهی ومشترکة فی انها دالة علی الکلام النفسی بواسطة دلالة الکلام اللفظی الحاصل من تکلمه تعالی قال وما عن الحنفیة ان القیاس مظهر وکاشف دون السنة والاجماع فمبنی علی انه اصرح فی الفرعیة فان القیاس یحتاج الی مقیس علیه حال اخذ الحکم من القیاس بخلاف السنة والاجماع اذ لا یحتاج کل واحد منهما فی حال اخذ الحکم منهما الی شئ سواهما فلهذه التفرقة نسبوا اثبات الحکم الیهما وکشف الحکم الی القیاس فقال ثم فی تسمیة الکلام فی الازل خطابا خلاف والحق انه ان فسر الخطاب بما یفهم ای یصلح للافهام للغیر کان خطابا فیه ای فی الازل لانه صالح للافهام وان وقع افهامه فیما لا یزال وان فسر بما افهم ای بما وقع افهامه لم یکن فی الازل خطابا اذ لم یتحقق الافهام فیه لاحد من المخلوقات لعدم فهمهم لعدم وجودهم فی الازل مع ان الفهم لازم لوجود الافهام فهو نزاع لفظی قال بعض الشراح النزاع المذکور مع کونه لفظیا لیس من داب المحصلین فی غایة السخافة فان الخطاب عبارة عن توجیه الکلام نحو الغیر او عبارة عن الکلام الموجه والتوجیه بالقوة لیس توجیها بالحقیقة وصدق المشتق لا بد له من قیام مبدء الاشتقاق فی الحال کما تقرر فی مقره والتوجیه فی المآل لیس معنی التفسیرین المذکورین فالحق انه لیس بخطاب فی الازل حقیقة بل فیما لا یزال ویبتنی علیه انه حکم فی الازل او فیما لا یزال فالکلام ان کان خطابا فی الازل فهو حکم فیه وان لم یکن خطابا لم یکن حکما فان قیل کیف یتاتی ازلیة الحکم مع انه الخطاب المتعلق بافعال المکلفین والتعلق حادث یقال المراد فی حد الحکم التعلق الاعم من التعلیقی والتنجیزی والحادث التنجیزی قال بعض الشراح ان سلم ان نفی کونه خطابا فی الازل یستلزم نفی کونه حکما فیه فان رفع احد اجزاء المعرف بالکسر یستلزم رفعه ورفع المعرف بالکسر یستلزم رفع المعرف بالفتح لکن لا یستلزم

اثبات کونه خطابا فیه اثبات کونه حکما فیه فان صدق احد اجزاء المعرف لا یستلزم صدق المعرف بل قد یحتاج الی قیود زائدة لم یثبت وجودها من تلک القیود ههنا تعلق الخطاب علی النحو المخصوص ولم یثبت وجوده فی الازل وفیه ان تعلق التعلیقی ثابت فی الازل وان لم یوجد التنجیزی فیه فثبت تمام الحد فی الازل فیلزم اثبات المحدود وفیه تم لما فرغ عن بیان حد الحکم شرع فی بیان اقسامه فقال ثم الاقتضاء الذی فی حد الحکم ان کان حتما لفعل غیر کف فالایجاب فهو نفس الامر النفسی الذی هو مدلول اللفظی او ترجیحا فالندب او الکف حتما فالتحریم او ترجیحا فالکراهة والتخییر الاباحة ههنا کلام من وجوه الاول ان الطلب الحتمی للکف ایضا ایجاب وقد اعتبرتم فی حد الایجاب حتما غیر کف فیخرج عنه ولا یصح الدخول فی باقی الاقسام فیختل الحصر فی الاقسام الخمسة والجواب ان الاقتضاء الماخوذ فی تعریف الحکم وان کان اعم من اقتضاء فعل غیر کف حتما ومن اقتضاء فعل کف لکن قیده بالایجاب بکونه غیر کف لیحترز عن التحریم والایجاب المطلق وانما لم یوخذ بحیث یکون التحریم فردا منه ومشمولا له لان المقصود ههنا بیان تمایز انواعه لتمایز احکامها فیفضی الی ایجاب ماخوذ علی وجه یشمل التحریم مباینا له ویبحث عن کل واحد من القسمین علی سبیل الانحیاز والتمیز ومن ثمه قالوا الطلب الحتمی لفعل غیر کف ایجاب خاص مقابل للتحریم وذلک الایجاب نفس الامر النفسی ومدلول الامر اللفظی والطلب الحتمی لکف تحریم خاص مقابل للایجاب المذکور وذلک التحریم نفس النهی النفسی ومدلول النهی اللفظی وان کان الایجاب المطلق والتحریم المطلق متساویین لصدق تحریم الکف علی القسم الاول للایجاب وایجاب الکف علی القسم الثانی منه فلا یلزم اختلال الحصر وما قال بعض الاعاظم الصواب ان لا یقید بغیر الکف ففیه نظر لانه لو لم یقید لزم ان لا یکون الاقسام متباینة فیلزم کون قسم الشئ قسیما له لان التحریم فرد للایجاب والکراهة فرد للندب الثانی انه ان کان فی تخییر طلب لدخل فی الاقتضاء فلا یصح جعله مقابلا له والا یلزم ان لا یکون حکم الاباحة انشاء او مدلولا للامر والجواب ان الطلب بالتخییر طلب بشرط المشیة المطلوب منه ای ان شئت الفعل فافعل وان شئت الترک فاترک والمراد بالاقتضاء الطلب لا بشرط المشیة فتقابلا ولیعلم ان المشهور عند الحنفیة ان الامر اللفظی وان کان حقیقة فی الایجاب مجازا فی الندب لکن الامر النفسی الذی هو عبارة عن اقتضاء فعل غیر کف حتما کان او ترجیحا یشمل النوعین کما ان النهی النفسی عبارة عن اقتضاء کف حتما او ترجیحا فیشمل التحریم والکراهة والحق ان الامر اللفظی والنهی اللفظی دالان

فالعدالة ان يجب على الولى لكون الصبى غير قابل للخطاب وفي مال الصبى بصيانة حق الغير وتحصيل الانزجار
في الصبى الثالث ان كون الصحة عقلية ممنوعة بل ان بيعه نافذ مع اذن الولى وهذا حكم شرعى
البتة فان معناه ان بيعه بعد الاذن سبب لملك المشترى كبيع المكلف ولا تحقق هذا الا بعد اعتبار
الشارع ذلك فلا يكون صحة بيع الصبى حكما عقليا بل هو حكم شرعى فلا يصح قوله لا خطاب للصبى والجواب
ان الصبى غير قابل للخطاب كما مر بل الخطاب للولى ومع اذن الولى اذا صار بيع الصبى سببا للبقا
للحقيقة المبينة في الشرع نسب اليه كبيع الفضولى مع اذن المالك وقد عرفت ان المراد بمطابقته
لها كونه فرداً منها وهذا المعنى عقلى غير محتاج الى الشرع فلا تكون المطابقة حكما شرعيا ايضا فلا حكم في
فعل الصبى وبهذا ظهر ان ما قال صدر الشريعة الصواب ان يقال الخطاب المتعلق بفعل العبد ليس
بصواب البحث الرابع انه يخرج عن الحد ما ثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب من السنة
والاجماع والقياس لانه ليس بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول عليه السلام والمجتهدين والجواب
انها كاشفة عن الخطاب لان وجوب اطاعة الرسول والاجماع والقياس انما هو
بايجاب الله تعالى فامرهم كاشف عن الايجاب الذى هو خطابه تعالى فالثابت بها اى
بالاصول الثلثة ثابت به اى بالخطاب الالهى فخطاب الرسول والاجماع والمجتهد مستند الى
خطاب الله تعالى فلا يخرج عن الحد ما ثبت بالاصول الثلثة لان المراد من خطاب الله تعالى
خطابه ابتداءً او انتهاءً ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الخطاب
النفسى الذى هو الحكم والخطاب فلم يطلق الكاشف عليه قال واما عدم عد نظم القرآن منه
اى من الكاشف مع انه كاشف عن النفسى فلان الدال كانه المدلول فلا يسمى كاشفا
بل خطابا اعلم ان الكلام صفة حقيقية بسيطة ذات تعلق تصلح لان يقصد بها الافهام للغير فمتى شاء
فيما لا يزال وجود الافهام يصدر عنه التكلم وهو تعلق تلك الصفة بالالفاظ والمعانى لقصد الافهام للغير
تعلقا حادثا وهو من الافعال لا من الصفات وما بطل عقلاً ونقلاً هو كونه تعالى محلا للكيفيات الحادثة
لا كونه مصدراً للافعال الحادثة فالكلام اللفظى الحاصل من فعل المتكلم دال على الكلام النفسى الازلى
وقد يجعل الكلام اللفظى الحاصل من فعل الرسول الذى هو تكلمه دالا عليه وقد يجعل كلام الاجماع او المجتهد
او اولى الامر ايضا دالا عليه لكن دلالة كلها بواسطة الكلام اللفظى الحاصل من تكلمه تعالى ولذا قالوا

وجوب اطاعة الرسول والاجماع واولى الامر والسيد والوالدين بايجاب الله تعالى فللكلام اللفظى له تعالى
زيادة اختصاص مع الكلام النفسى بالنسبة الى غيره وهى علاقة التعبير بالمعبر عنه بخلاف السنة والاجماع
فانهما وان كانا كاشفين عن الخطاب لكن ليس لهما علاقة العنوان بالمعنون ولذا خصوا اطلاق
الكاشف على غيره لا عليه واطلقوا الدال عليه وعلى غيره جميعاً فتحقق ان مرجع الاربعة الى الكلام النفسى
القائم بذاته تعالى لما تقرر انه لا حاكم سواه تعالى وما قيل من انه يجوز ان يعمم بحيث يشمل الكلام النفسى
القائم بالرسول صلى الله عليه وسلم والقائم بالمجتهد القائس والقائم بالمجمعين ليس بشئ اذ المجتهد القائس
اذا استنبط علة في المنصوص بالنظر فيما هو طريق الاستنباط واذعن بالحكم في الفرع نظرا الى وجود
تلك العلة التى هى مناط الحكم فيه فالكلام النفسى الذى هو مرجع القياس ان كان اعتقاده بالحكم
في الفرع فهو نتيجة القياس وان كان اعتقاده بان هذا الوصف علة للحكم فمن البين ان الاعتقاد
من حيث هو اعتقاد ليس بكلام نفسى قطعاً ضرورة كون الكلام النفسى صفة مغايرة للعلم ولو اعتباراً
بل من حيث انه يفاد بالكلام اللفظى اى تلفظه بالعبارة القائلة بانه علة وظاهر ان هذه الحيثية لا
مدخل لها في حجية القياس بل المجتهد كلما اعتقد ان هذا الوصف علة وانه موجود في الفرع وجب
عليه ان يعتقد الحكم وان يعمل به وان قيل لعل مطمح نظر القائل ان قياس المجتهد حجة في حق مقلده فهو
يقول للمقلد ان الحكم في المسئلة الفلانية كذا والغرض ان هذا المقول ليس بحجة بل الحجة مدلوله الذى هو كلام
نفسى يقال القياس حجة في حق المجتهد اولا وفي حق المقلد ثانيا فاذا ظهر انه لا معنى لاعتبار كلامه
النفسى في حقه كان اعتباره في حق المقلد لغواً والحاصل ان ماهية القياس ليست الا الاعتقادات
مجتمعة منتجة للاعتقاد بالحكم فان ارجعت حجيته الى الكلام النفسى القائم بذاته تعالى لكان ارجاعاً
صحيحاً موافقا لما تقرر ان القياس مظهر لا مثبت وان ارجعت الى الكلام النفسى القائم بنفس القائس
فاما ان يكون عين تلك الاعتقادات مع ما فيه هى القياس بعينه فما معنى الارجاع واما ان يكون عين
الاعتقاد بالحكم فهذا هو مدلول القياس ومتأخر عنه وايضا الحكم الثابت بالقياس اذا كان وجوب فعل
فالكلام النفسى اعنى ما هو ثبت له انما هو معنى صيغة الطلب فهو انشاء الوجوب وظاهر ان القائس
لا يصلح منشأ للوجوب وانما المنشى هو الله تعالى فحسب لا الرسول عليه السلام فضلا عن القائسين
وبالجملة من تامل لم يخف عليه ان ارجاع حجية القياس الى الكلام النفسى القائم بنفس القائس

التفتازاني في التلويح ان التغاير لا يضر اعمية الاقتضاء بل التغاير بين الاعم والاخص ضروري فلا منافاة
في صدق الحكم الاقتضائي على الحكم الوضعي وكونه اعم منه ففيه ما افاد بعض الاعاظم ان المراد بالتغاير
المباينة والوضع مباين للاقتضاء وموجب له وتارة اجاب هذا الكشفي بمنع كونهما من الحكم فانا
لا نسمي الخطابات الوضعية حكما وان سمى غيرنا ولا مشاحة في الاصطلاح البحث
الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنفي واثبت
تقدما امتنع عدمه والاولى ان يقال ما ثبت عدمه امتنع قدمه ومحصله اذا ثبت عدم الحكم امتنع عدمه
ثبت حدوثه فثبت حدوث الحكم لا يجوز تفسير القديم بالحادث والجواب ان الحادث هو التعلق
يعني ان الخطاب والحكم كليهما تعبيران عن صفة بسيطة قديمة لكن تعلقها بخصوصيات المحكوم
والمحكوم به تنجيزا في عالم الوجود حادث يقتضي وجودهما ومن هذه الحيثية يوجد اقسامهما من الوجوب
والحرمة وغيرهما فجاز تعبير احدهما بالآخر فافهم البحث الثالث ان الحد منقوض باحكام
افعال الصبي من مندوبية صلوته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته اقول
تحقيقه ان التكليف سواء اختص بحكمين اعني الوجوب والحرمة كما هو رأي العلامة التفتازاني او عم
التكليف بالاحكام الاربعة بالنظر الى الطلب الحتمي في الواجب والحرام والطلب الترجيحي في
المندوب والمكروه او عم التكليف بالاحكام الخمسة بان الاعتقاد بحقية جميع الاحكام من الشارع
واجب تحقق في الصبي العاقل اما على الاول فلوجوب الحقوق المالية عليه كوجوب ضمان المتلفات
ووجوب نفقة عياله او له كوجوب الارث والوصية واما على الثاني فلتحقق الوجوبات المذكورة ومندوبية
صلوته وعلى الثالث يجب الاعتقاد لتحقق عقلا واجيب بانه لا خطاب للصبي انما للولي التحريض
على الصلوة للاعتياد لا للثواب بل له الثواب عليه لا داء اي اداء الحقوق من مال الصبي والصحة
عقلي فانها تتم بالمطابقة يعني ان الصحة عبارة عن كون الشيء مطابقا للحقيقة المعتبرة
شرعا فصحة البيع عبارة عن مطابقته للحقيقة المبنية في الشرع والمراد بالمطابقة كونه فردا منها ولا ريب
ان هذا المعنى عقلي غير مفتقر الى الشرع فلا يكون حكما وفيه ما فيه قال في الحاشية اشارة الى ما قيل
ان صلوة الصبي مما يثاب به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا
فنفي الثواب عن الصبي غير جائز لانه من اهل النية لتحقق عقله وثواب الاعمال انما يكون بالنية قال

بعض الاعاظم في ان نفي الثواب عن الصبي مخالف للاحاديث المشهورة فصدق على صلوته حد المندوب فلا مجال
للمنع مندوبية صلوته وبهذا ظهر ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا بعيد غاية البعد
كيف ويلزم ان يكون صلوة الصبي الذي لا ولي له لغوا والاظهر ان يقال ان ترتب الثواب
ليس موقوفا على التكليف بل جرى عادته تعالى بان لا يضيع اجر من احسن عملا
انتهى اعلم ان الصبي اذا كان عاقلا يجب عليه الايمان بالله والرسول والاعتقاد بحقية ما جاء
به الرسول من الاحكام الخمسة تنجيزا فهو مخاطب ولكن لا يتوجه عليه خطاب الاعمال وجوبا وحرمة و
استحبابا وكراهة وتخييرا لكونها معلقة باسبابها فالصبي مطلقا غير مكلف بهذا المعنى كالبالغ
المجنون فالصبي اذا عقل وميز بين الايمان والكفر واختار الايمان صح واذا صح الايمان من الصبي العاقل
صح في حق احكام الدنيا وفي حق احكام الآخرة فلا يبعد ايصال الثواب اليه للايمان والعبادات لان
رحمته وسعت كل شيء فمندوبية صلوته ليست الا الصحة المطابقة والمتابعة للبالغين في فعل الواجب لهم وحرمة كفره ليس الا الصحة
المطابقة والمتابعة للبالغين [illegible] ان الحرام [illegible] غير موقوف على الشرع فلا يصدق المندوب والواجب والحرام [illegible]
حد الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف حتما او ترجيحا والدليل على ان الصبي غير قابل لتعلق
خطاب الشارع بالذات ان الشارع امر الاولياء لامر الصلوة للصبيان كما يأمر السلطان للاعالي
للامر للاداني فلا يدخل في خطاب الشارع بالذات الا البالغ العاقل واعلم ان لبعض الاعلام ههنا
كلاما من وجوه الاول انه لما لم يتعلق الخطاب بافعال الصبي فلا حكم فيها وحسن العمل عند الاشعري
موقوف على الحكم فلا يدخل الصبي فيمن احسن عملا فلا يصح ما ذكره المص من قبل الاشعري اذ لا حسن
ولا قبح من غير خطاب عنده وفيه ان حسن العمل وكذا قبحه صفة الكمال والنقصان وهو غير موقوف على
الحكم عنده ايضا بل الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة موقوفان على اطاعة الحكم
وعدمها بالذات وبواسطتها على الحكم فدخل الصبي فيمن احسن عملا الثاني انهم صرحوا ان ضمان
المتلفات يجب في مال الصبي فلو لم يجب على الصبي كان الاخذ من ماله ظلما فاذن الحقوق المالية كضمان المتلفات
يجب في ماله اولا ثم ينوب عنه الولي في ادائه والجواب ان لصيانة حقوق العباد توجه الخطاب
الالهي الى الاولياء ليؤدوا حقوقهم من مال المتلف المالك وهذا هي العدالة وليس ظلما اصلا بل الظلم
ان يجب من مال الولي او جعل اتلاف الصبي هدرا والعدم الانصاف لصيانة الحقوق والزجر على المتلف

بالخطاب المتعلق بفعل كل مكلف بل يشمل الخطاب المتعلق بفعل مختص بمكلف فلا يرد على جامعية الحد خواص
النبي صلى الله عليه وسلم ثم لما كانت الالفاظ المستعملة في الحدود يعتبر فيها الحيثية وان لم يصرح بها فيصير
المعنى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف فلا يرد على مانعية الحد قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
وكذا قوله تعالى خالق كل شيء لان تعلق هذا الخطاب بفعل المكلف ليس من حيث هو فعل المكلف اما في
القول الثاني فظ واما في الاول فلانه يعم فعل المكلف وغيره لشموله جميع اولاد آدم عليه السلام وان جعل
من باب التغليب شمل جميع الحيوانات وافعالها ايضا واعترض عليه بوجهين الاول ما قال العلامة
التفتازاني في شرح الشرح ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكراهة
موضع تامل وفيه ان اطاعة كل حكم تتصور على وجهين الاعتقاد لذلك الحكم والعمل بمقتضاه ففي الاباحة وان
كان الطلب بشرط المشية فلا تكليف في عمل المباح لكن اعتقاد الاباحة واجب ففي اطاعة حكم الاباحة
تكليف بهذا الوجه وكذا الندب والكراهة بل فيهما تكليف بوجهين لان فيهما تكليفا بالطلب الترجيحي
في فعل المندوب وترك المكروه بان يثاب في الاول ويعاقب في فعل المكروه وتكليف اعتقادهما
حتما على ان اباحة الطرف الآخر لهما بمعنى عدم المواخذة وعدم المراضاة اصلا ممنوع اذ عسى ان يكون في
ترك المندوب عتابا او ذنبا وان لم يكن عقابا وفي ترك المكروه رضا ومدح وان لم يكن ثوابا والثاني ما
قال السيد المحقق انه يرد على الحد بعد اعتبار الحيثية المذكورة انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
فانه لكونه وعيدا لا يتعلق الا بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس بحكم شرعي اتفاقا وفيه ان عدم
كونه حكما شرعيا ممنوع لان معناه لا تعبدوا شيئا من دون الله وانكم وما تعبدون من دونه حصب جهنم
ففيه طلب واقتضاء ضمني ولدفع هذين الايرادين زاد قوله اقتضاء ای طلبا حتميا او تخييرا ای
طلبا بشرط المشية فنحو والله خلقكم وما تعملون ليس منه لعدم الاقتضاء او التخيير فيها لانه اخبار بحال الفعل والاقتضاء
او التخيير انشاء فاندفع النقض عن الحد وكلمة او ليس للشك والابهام بل للتسوية فلا يفسد الحد والمراد بالفعل
اعم من الكف ومن فعل القلب والجوارح فلا يخرج وجوب كف المنهيات ووجوب الايمان و
ههنا ابحاث الاول انه لا ينعكس الحد فانه يخرج عنه الاحكام الوضعية يعني ان بعد زيادة
قيد الاقتضاء او التخيير في الحد يرد على جامعية الحد الحكم بكون الشيء دليلا مثل زوال الشمس دليل
لوجوب الصلوة والاجماع والقياس دليلان لوجوب العمل والحكم بكون الشيء سببا مثل الزنا سبب

لوجوب الجلد وحكم كون الشيء شرطا مثلا الطهارة شرط لصحة الصلوة وطهارة المبيع شرط لصحة الانتفاع
به فمنهم من زاد وضعا فدخلت الاحكام الوضعية في الحد ومنهم من لم يزد قيد الوضع فتارة
يمنع خروجها عن الحد ويدعي ان في الاحكام الوضعية اقتضاء ايضا فان الاقتضاء المذكور في الحد
اعم من الصريحي والضمني فان الاحكام الوضعية فيها اقتضاء ضمني فان سببية الوقت للصلوة
معناه ان الصلوة واجبة عند زوال الشمس فهذا الوجوب وان لم يكن مذكورا في بيان السببية صريحا
الوقت للصلوة لكنه يفهم التزاما قال في الحاشية ای سلمنا انه غير اقتضاء لكنه
متضمن له لان سببية الزنا للوجوب الحد في قوة وجوب الحد عند الزنا وعليه فقس
انتهت ولما كان لقائل ان يقول انه يدخل في الحد القصص لان فيها ايضا اقتضاء ضمنيا فانه يفهم منها ايضا
الاجتناب عن امثال افعالهم السيئة واتيان امثال افعالهم الحسنة اجاب عنه بقوله والقصة
من حيث انها لا اقتضاء فيها قال بعض الاعاظم ان اريد بالاقتضاء الضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاما فعدم
كون القصة دالة عليه ثم اذ يفهم منه الاتعاظ البتة وان اريد انه لا دلالة للقصة على الاقتضاء مطابقة
او تضمنا او التزاما مقصودة بالذات فمسلم لكن كون الاحكام الوضعية دالة على الاقتضاء مقصودة بالذات
مم فان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله الصلوة من غير طهور لا يفهم منه بهذا الكلام الا الاشتراط
واما اقتضاء وجوب الوضوء مثلا فواجب من جهة وجوب الصلوة وفيه ان المقصود من وضع الاسباب
والشرائط والدلائل طلب المسببات والمشروطات والمدلولات بخلاف القصة من اخبار الامم
الماضية اذ يجوز ان يكون المقصود منه الاستعلاء واظهار القدرة العظيمة على ان القصة نفسها
لا تدل على الايجاب والحرمة وغيرهما اصلا بل يدل عليها حجة اخرى مثل قوله تعالى فاعتبروا يا
اولي الابصار او الاجماع على ان شرائع من قبلنا دليل لوجوب العمل ما لم يقم دليل النسخ وما في
التحرير ان الوضع مقدم عليه ای على الحكم فان وضع الشارع سببية الوقت موجب
لوجوب الصلوة والموجب مقدم فهما متغائران فتاويل الحكم الوضعي بان زوال الشمس سبب لوجوب
الصلوة والصلوة واجبة عند زوال الشمس وادراج الحكم الوضعي في الحكم الاقتضائي غير معقول لا يضر
لكن بصدده لصدق الحكم الاقتضائي الاعم من الصريحي والضمني على الحكم الوضعي وان كان الحكم
الاقتضائي الصريحي مباينا للحكم الوضعي ومؤخرا عنه فالحكم الوضعي يتضمن الحكم الاقتضائي وما قال العلامة

لنفسه ان یتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فی ذاته والحسن لغیره ما یتصف بحسن ثبت فی غیره وهکذا اقسام القبح فالقبیح اما قبیح بعینه وهو علی نحوین الاول ما لا یقبل نحو السقوط کالکفر وثانیهما ما یحتمل السقوط کاکل المیتة واما قبیح لغیره وهو اما ملحق بالاول بان تکون الواسطة مهدرة فیه ومثله البعض الاعاظم بالغصب فانه حرام لتعلق حق الغیر لکن هذه الواسطة مهدرة فصار الغصب حسرا ما قبیحا بالذات واما غیر ملحق بالاول کالبیع وقت النداء فانه مفض الی فوات صلوة الجمعة ولعل الحق ان الوسائط ان لم تکن اختیاریة لم تکن متصفة بالحسن والقبح فتصیر غیر معتبرة بل مهدرة کترک الزکوة وترک الصوم وترک الحج فانها منعت نظرا الی الحاجة والنفس والبیت وظاهر انه لا اختیار للعبد فیها فصار ترک العبادات المذکورة قبیحا لنفسه فتکون ملحقة بالاول وان کانت اختیاریة کترک الجهاد وترک الحد وترک صلوة الجنازة فتکون غیر ملحقة بالاول الامر المطلق مجردا عن القرینة ای مجردا عن القرائن الدالة علی خصوص الحسن فی المامور به من الحسن لذاته او لغیره هل للحسن لنفسه لا یقبل السقوط کما اختاره شمس الائمة السرخسی وجه اختیاره ان الامر المجرد للطلب الحتمی والطلب الحتمی من الشارع الحکیم یقتضی اعلی انواع الحسن وهو ما یکون لذاته لا یقبل السقوط الا ان یقال ان القول بان الطلب الحتمی یقتضی اعلی انواع الحسن تحکم بحت الا تری ان فی العبادات الاربعة طلبا حتمیا ولیس الحسن لنفسه غیر قابل للسقوط قال بعض الاکابر هذا النقل لیس بمطابق للاصل فانه قال والاوضح عندی ان مطلق الامر یثبت حسن المامور به بعینه ولم یوجد فی کتابه اثر عدم قبوله السقوط نعم قال فخر الاسلام ان الامر المطلق فی اقتضاء صفة الحسن یتناول الضرب الاول من القسم الاول ویحتمل الضرب الثانی بدلیله والضرب الاول هو الحسن لعینه الغیر القابل للسقوط وهو الاظهر لان الامر یقتضی الحسن الذاتی والسقوط من عارض ولم یدل الامر علیه فمن تتبع الامر یجد کذلک او للحسن لغیره کما فی البدیع حکایة ولم نذکر قائله لثبوت الحسن فی المامور به اقتضاء فیثبت الادنی یعنی ان الحسن فی المامور به انما هو لکون الآمر حکیما لا یامر بما لا یکون حسنا وهذا معنی الاقتضاء والضرورة انما یتقدر بقدرها فیقتضی ادنی درجات الحسن وهو الحسن لغیره والحق ما قیل ان الامر المطلق للطلب الحتمی وهو انما یتصور من الحکیم الآمر اذا تصور حسن الفعل لذاته او لغیره قابلا للسقوط او لا فیحصل الطلب المذکور من الاقسام الاربعة للحسن فان المنظور للحکیم الآمر فی مقام ما حسن خاص وفی مقام آخر حسن آخر فاقتضاء البعض دون البعض کما یناوی

علیه الذهاب المذکور ان ترجیح بلا مرجح فان الامر المطلق للحسن المطلق الباب الثانی فی الحکم وهو عندنا خطاب الله قال فی الحاشیة الخطاب لغة توجیه الکلام نحو الغیر للافهام هذا مفهومه بحسب اصل اللغة ثم نقل الی الکلام الموجه نحو الغیر للافهام وهو المراد ههنا اللهم الا ان یراد بالحکم المعنی المصدری ویحمل الخطاب علی المعنی الاصلی کذا ذکره السید فی موضع آخر علی قول شارح المختصر ان الخطاب توجیه الکلام نحو الغیر للافهام وباضافته الی الله خرج خطاب من سواه اذ لا حکم الا لله والرسول والسید انما وجب طاعتهما بایجاب الله تعالی ایاها قیل فی حواشی الفاضل میرزاجان قول شارح المختصر حیث قال الحکم کما علمت نفس خطاب الله تعالی فالایجاب نفس قوله افعل یلائم تفسیر الخطاب بالتوجیه لا بالکلام الموجه فلا حاجة الی النقل ثم قال هذا الفاضل لکن کون الخطاب کلاما لفظیا او نفسیا یقتضی ان یراد المعنی المنقول الیه والاولی ان لا یرتکب النقل لانه خلاف الاصل بل یحمل ارادة الکلام الموجه منه علی انه معنی مجازی له وفی قوله والاولی اشارة الی ان المعنی الثانی هو المعنی الحقیقی اصطلاحا وهو المتبادر والمعنی اللغوی معنی مجازی فی الاصطلاح والتخاطب فی الفن انما یکون بالمعنی الاصطلاحی وسیاتی ان المعنی الحقیقی ما یکون موضوعا له فی اصطلاح به التخاطب وبالجملة انعقاد الاصطلاح علی المعنی الثانی دال علی انه معنی حقیقی اصطلاحی وهذا یرجح کونه منقولا وانما یصار الی المجاز اذا لم یدل قرینة دالة علی النقل فافهم واورد علیه المص بقوله اقول المراد من قوله ای قول شارح المختصر الفعل المقول الذی هو افعل لا المعنی المصدری فالمراد من الخطاب هو الکلام لا التوجیه ویدل علیه قوله ای قول شارح المختصر فیما بعد ان فی تسمیة الکلام خطابا خلافا وهو مبنی علی تفسیر الخطاب فان قلنا انه الکلام الذی علم انه یفهم کان خطابا وان قلنا انه الکلام الذی افهم لم یکن خطابا فتدبر انتهت المتعلق بفعل المکلف اعلم انه نقل عن الامام الغزالی انه قال الحکم خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین فقال العلامة التفتازانی فی شرح الشرح لا خفاء فی انه ان اجری علی ظاهره لم یتناول شیئا من الاحکام اذ لا یصدق علی حکم ما انه خطاب متعلق بجمیع افعال المکلفین فالمراد تعلقه بفعل ما وتوضیحه ما افاد السید المحقق انه من قبیل زید یرکب الخیل وان لم یرکب الا واحدا منها ولیس ههنا مجاز باطلاق الجمع علی الواحد بل تفهیم ان رکوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من جنس المکلف لا تعلقه بجمیع افعال المکلفین فانه ظاهر البطلان فلا ینتقض الحد

بمنزلة الصلوة وقد يحاكم بانه ان كان لابد ان لايكون الغير في الحسن لغيره سفيرا محضا بل لابد وان يكون حسن الفعل لاجل حسن الوسائط كما قال العلامة التفتازاني في التلويح ان الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليستا كك فالحق هو الثاني والا فالحق هو الاول فالحسن بنفسه على الاول ما لايكون فيه واسطة اصلا لا سفيرا ولا متصفة وعلى الثاني ما لايكون فيه واسطة متصفة والحسن لغيره على الاول ما يكون فيه احدى الواسطتين المذكورتين وعلى الثاني ما يكون فيه واسطة متصفة وكون الحسن لغيره ملحقا بالحسن لنفسه على الاول اذا كانت الواسطة سفيرا غير اختياري وانما عد من ملحقات الحسن لنفسه لما ان الواسطة اذا كانت سفيرا غير اختيارية لا تكون متصفة بالحسن فان الفعل الغير الاختياري لا يتصف به فيبقى الواسطة في العروض وقسم آخر من الواسطة في الثبوت فيكون ذو الواسطة الذي هو الفعل متصفا بالحسن حقيقة فلذا الحق بالحسن لنفسه وعلى الثاني اذا كان حسن الوسائط ساقطا عن درجة الاعتبار صارت في حكم العدم صارت الافعال كلها حسنة لا بواسطة فالحقت بالحسن لنفسه فعبر والحسن المعنى في نفسه تشبيها له بالحسن لغيره واذا لم تكن الوسائط ساقطة عن درجة الاعتبار فلا وجه لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم فلم يلحق بالحسن لنفسه او غير ملحق بالاول وهو ان يكون الواسطة متصفة وهي لا تكون الافعال اختيارية متصفا بالحسن بالذات سواء كان ذو الواسطة ايضا متصفا حقيقة لكن لا اعتبار له بنفسه بل باعتبار اتصاف الواسطة بالحسن او لا تتصف بنفسه حقيقة لكن تتصف باعتبار الواسطة تبعا فلا يلحق بالحسن لنفسه فالثاني وهو الذي يكون اتصاف الفعل بالحسن تبعية الواسطة بعيد عن الحسن لنفسه غاية البعد والاول الذي هو احد قسمي الواسطة في الثبوت اعني ما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما متصفين بالحسن قريب من الواسطة في العروض لاتصاف الواسطة به فهو ايضا بعيد عن الحسن لنفسه فلا يلحقان به ثم ان الغير الملحق بالاول على قسمين الاول ان تكون هذه الواسطة تحصل بوجود ذی

الواسطة وتتادى باداءه كالجهاد والحد وصلوة الجنازة فانها بواسطة الكفر والمعصية

واسلام الميت يعني ان الجهاد والحج وان كان فيهما تعذيب عباد الله تعالى وصلوة الجنازة تشبيه بعبادة الجهاد لكن الجهاد حسن بواسطة دفع الكفر واعلاء كلمة الله تعالى ولا يحتاج الى امر آخر والحد حسن بواسطة الزجر عن المعصية فيزجر العاصي ويزجر الناس من تلك المعصية والزجر عن المعصية

حسن لنفسه وبحسنه يحسن تعذيب الفساق باقامة الحدود وهذا الزجر يحصل بنفس اقامة الحد ولا يحتاج الى امر آخر وصلوة الجنازة حسنة بواسطة تعظيم اسلام الميت فان تعظيمه كان حسنا بنفسه وبحسنه يحسن هيئة القيام باستقبال الميت والدعاء له وهذا التعظيم يحصل بنفس صلوة الجنازة ولا يحتاج الى امر آخر والقسم الثاني ان يكون هذه الواسطة حاصلة بوجود ذي الواسطة ولا يتادى باداءه كالسعي الى الجمعة لانها حسنة لاداء الجمعة لكن لا يتادى الجمعة بالسعي وكالوضوء فانه حسن بحسن الصلوة لكن لا يتادى الصلوة بالوضوء فقط واعلم ان ذا الواسطة في القسم الاول للحسن لغيره الملحق بالحسن لغيره وان كان مغايرا لذلك الغير بحسب المفهوم لكنه ليس بمغاير له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله وكالحد والزجر عن المعصية وكصلوة الجنازة وتعظيم اسلام الميت فهو شبيه بالحسن لنفسه من حيث كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لنفسه والقسم الثاني منه كما انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم كك مغاير له بحسب الخارج ايضا كالسعي واداء الجمعة والوضوء فلا شبه له بالحسن لنفسه كذا صرح العلامة التفتازاني في التلويح ثم ان المص اختار في الملحق بالاول ان يكون الواسطة سفيرا محضا لا اتصاف لها بالحسن كالحاجة والنفس والبيت وكك اختار في الغير الملحق بالاول عدم اتصافهما بالحسن حيث قال فانها بواسطة الكفر والمعصية واسلام الميت وقال في الحاشية المعلقة على قوله فانها بواسطة الكفر اشارة الى ان الواسطة في الفعل لا يجب ان تكون حسنة فاندفع ما قيل ان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها انتهت لا يخفى ان المص اختار الوسائط البعيدة وترك القريبة فان الزكوة والصوم والحج وكذا الكفر والمعصية واسلام الميت وسائط بعيدة والوسائط القريبة هي دفع حاجة الفقير وقهر شهوة النفس وزيارة البيت في الاول وهدم الكفر والزجر عن المعصية وتعظيم اسلام الميت في الثاني فكان له ان يختار الوسائط القريبة دون البعيدة وعلى تقدير اختيار البعيدة كان ينبغي ان يختار في القسم الثاني البعيدة الغير الاختيارية كما انه اختار في القسم الاول البعيدة الغير الاختيارية مع انه اختار فيه الكفر والمعصية واسلام الميت وكلها بعيدة اختيارية ضرورة ان الكفر للكافر والمعصية للعاصي والاسلام للحي الذي مات اختيارية نعم ذات الكافر وذات العاصي وذات الميت وسائط بعيدة غير اختيارية ولم يخترها ولو اريد بالوسائط الوسائط القريبة في كلا القسمين على طريق المجاز بالحذف يكون مخالفا لما قال في الحاشية ثم ان ما ذكره مخالف لما صرح به فانهم قالوا ان المراد بالحسن

حالة الحيض والنفاس فان الصلوة في تينك الحالتين قبيحة لذاتها وليست حسنة اصلا لذاتها و
لا لغيرها واعترض عليه في التحرير بانه ان كان حسن الافعال لذواتها لا يتخلف فحرمتها
لعروض قبح خارج يعني ان حسن الافعال ان كان مقتضى ذواتها فلا يمكن تخلفه عنها
لامتناع تخلف مقتضى الذات عنها فالصلوة في الاوقات المكروهة حسنها الذاتي لم يزل انما عرض
لها القبح لاجل العارض الذي هو الوقوع في تلك الاوقات وكذا في الصلوة حالة الحيض والنفاس
فان حسنها الذاتي لم يتخلف بعروض عارض اقول في الجواب كما في التحرير المراد من السقوط
عدم اعتباره في الاحكام والعارض قد يزيد اعتباره على الذاتي
في الحكم كالضرورة في اباحة الميتة فتدبر انتهى قد عرفت فيما سبق ان الذاتي قد يطلق
على ما يكون مقتضى الذات بلا امر زائد اصلا وقد يطلق على ما تقتضيه الذات اذا خليت وطبعها و
تخلف القسم الاخير من الذاتي عن الذات غير ممتنع والمراد بالذاتي ههنا هو المعنى الثاني فالايراد الذي
ذكر في التحرير غير متوجه لبنائه على ان المراد من الذاتي المعنى الاول واما جواب المص فمبني على تسليم
ان المراد بالذاتي هو المعنى الاول وبالجملة على تقدير ارادة المعنى الثاني من الذاتي لا وجه للايراد و
لا للجواب اصلا بقي ههنا شيء وهو ان مقتضى كلام المص ان الواسطة مطلقا منتفية في الحسن لنفسه
مع ان حسن الايمان والصلوة لله تعالى بواسطة استحقاقه تعالى ولو قطع النظر عن كونه تعالى
مستحقا لا يكون بين الايمان بالله تعالى والصلوة لاجل مجده وبين الايمان بالجبت والطاغوت
والصلوة لهما فرق والحق ان الله تعالى اسم للذات المستجمعة لجميع صفات الكمال المستحقة للعبادة
والمراد بالواسطة ما لا يكون عينا لذي الواسطة ولا داخلا في مفهومه والواسطة المذكورة للفعل
المضاف الى الله تعالى داخلة في مفهومه عز شانه فهذه الواسطة داخلة في ذي الواسطة
فلا تكون منافيا والى ما هو حسن لغيره سواء كان هذا الغير واسطة في الثبوت بقسميها او واسطة
في العروض وهو اما ملحق بالاول اي بما هو حسن لنفسه لان الغير وان كان واسطة في الثبوت
لكن العقل اذا لاحظ الوصف في الفعل حكم في بادي الراي انه لذات الفعل ثم اذا ادرك العلة
[illegible] التفت الى الغير فصار ملحقا بالحسن لنفسه وهو اي الملحق بالاول انما يكون
[illegible] لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا [illegible] الا ان تتصف بالحسن [illegible]

بغير اختيار في ثبوت الحسن للفعل كالزكوة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس
والبيت فحاجة الفقير اقتضت ان يكون دفعها عن الاغنياء عن قليل فاتصل بالاسم حسنا وهي
الزكوة والنفس لما كانت امارة اقتضت ان يكون قهرها بمنع شهواتها الثلث حسنا وهو الصوم
والبيت اقتضت ان يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسنا وهو الحج وهذه الوسائط لما لم تكن في اختيار
العبد ولا دخل في العبادة صارت غير معتبرة فكانها عبادة خالصة لنفسها من غير واسطة وهذا
معنى كون هذه العبادات الثلث ملحقة بالاول فظهر ان مختار المص ان الوسائط نفس الحاجة وشهوة
النفس والبيت لا دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت الا انها عين الزكوة والصوم والحج فكيف
تكون وسائط حسنها فلا يرد ان الوسائط دفع الحاجة وقهر شهوة النفس وزيارة البيت وهي في
اختيار العبد فكيف تكون العبادات الثلث باعتبار كونها وسائط غير اختيارية ملحقة بالاول وجه
عدم الورود ان الوسائط التي ذكرتم عين تلك العبادات وليست وسائط حسنها ومختار
صدر الشريعة والعلامة التفتازاني ان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
لا ان الزكوة تنقيص المال والصوم في نفسه اضرار النفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم
والحج قطع المسافة الى الامكنة المخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن
وهذه كلها ليست بحسنة في انفسها فلا بد ان يكون حسنها لحسن الوسائط حتى تكون حسنة والحاجة
وشهوة النفس والبيت ليست بحسنة فلا تصلح للوساطة لهذه العبادات بل الوسائط
دفع الحاجة وقهر شهوة النفس وزيارة البيت وهي حسنة في انفسها ولا اخفاء في انها ليست
نفس الزكوة والصوم والحج بل هي عامة منها ومعنى كون هذه العبادات ملحقة بالاول ان
وسائطها وان كانت حسنة في انفسها وبواسطة حسنها حسنت هذه العبادات لكنها ليست
حسنة من وجه لان الفقير انما استحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد
والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم بنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة
محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها امر جبلي لها كانها مجبولة على
المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن
درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة

نظرا الى خصوصية الفعل ويمكن ان يجاب بان الحكم الاجمالي بالاباحة او الحظر موقت الى ورود
الشرع بالمخصص او درك العلة التفصيلية فاذا ورد الشرع او ادركت العلة التفصيلية فالحكم يكون
تابعا لهما سواء كان موافقا للاول او مخالفا له فكان كالاجتهاد فهناك يجب العمل به الى
ظهور الصواب مع عدم اتصاف الفعلين بالحكمين انتهت انت تعلم ان المعتزلة قائلون بان العباد
قبل البعثة بل قبل علمها يعلمون احكام الافعال التي تثبت بها التكليف فيلزم حرج عدم الامتثال
والجهل لوجود العقل الذي هو الرسول المعلم عندهم وبالجملة لا عذر لهم قبل ورود الشرع لوجود العقل
المعلم وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشراح في دفع الحرج عنهم ان الاحكام التي يدرك فيها جهة محسنة او مقبحة
تنقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة من الواجب والحرام والمكروه والمندوب والمباح والتي لا يدرك
فيها جهة محسنة او مقبحة فلهم فيها قبل الشرع ثلث اقوال الاباحة والحظر والتوقف وعلى كل تقدير لا حرج
اما على تقدير علم الاقسام الخمسة فظاهر واما على تقدير عدم علمها فلان بعد علم البعثة وثبوتها بالشرع
انيهم قد ثبت فيها التوقف لما سيأتي في مواضع غير عديدة فلما انه لا حرج في الشرع لا حرج في العقل
وهذا بناء على ان في صورة التوقف لا يجب شيء من الفعل والترك الى ان تعيين احد الاحكام من الشرع
او العقل ليس بشيء اذ لا معنى للتوقف على راي المعتزلة لان الرسول المعلم اعني العقل حي الى يوم القيمة
فيلزم الحرج وانما لا حرج في التوقف بعد انتقال الرسول وبعد بذل المجهود في شريعة واما في غيرهما
ففي التوقف حرج لا محالة **و القول الثالث للمعتزلة التوقف لا بمعنى عدم الحكم بل بمعنى عدم العلم**
بالحكم لان لله حكما معينا من الخمسة ولا نعلم ايها واقع اقول هذا يقتضي الوقف في
الخصوصية اي وقف الحكم في فعل مخصوص بجهة مخصوصة ولا ينافي ذلك الحكم الاجمالي
فتدبر ظاهر هذا الكلام كما افاد بعض الاعاظم من العجائب فان المص اورد على المذهبين الاولين
بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المنافاة وههنا قد حكم بعدم المنافاة لاجل الاجمال والتفصيل
والمص قد استشعر بهذا ولذا قال في الحاشية يعني ان المفروض ان العقل لا يدرك نظرا
الى الفعل خصوصيته منه يعني ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المعنية المخصوصة في كل فعل فعل
فلا يكون القضية المحكوم فيها على ذلك التقدير بديهية عنده ولا يلزم من هذا ان
لا يكون حكم ذلك الفعل مستنبطا من قاعدة كلية معلومة عقلا ويكون

ذلك حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع يعني انه لا ينافي عدم معرفة العلة المخصوصة في كل
فعل فعل معرفة حكم مخصوص لفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط من ضابطة كلية الا ان يعلم حكم
واحد شامل للكل كما في المذهبين الاولين ومن ههنا لا يخفى على الفطن ان هذا الايراد غير
الايراد الذي ورد على المذهبين السابقين اذ مدارهما على انتظار حكم الشرع فبين عليهما
ما اورد ناشئ من انه يلزم جواز اتصاف الفعل الواحد بحكمين متناقضين في نفس الامر فانهم حكموا بالاباحة و
التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل فيحتمل ان يكون في البعض جهة محسنة معلومة
لله تعالى فيكون الحكم بحيثية الوجوب فيجتمع فيه الوجوب مع التحريم او الاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل
فتدبر فانه دقيق انتهت **تتمة الحنفية قسموا الفعل الى ما هو حسن لنفسه** بمعنى ان لا يكون
غير الفعل واسطة في ثبوت الحسن اصلا لا واسطة في العروض ولا احد قسمي الواسطة في الثبوت و
ما قال بعض الاعاظم في شرح الحسن لنفسه اي من غير واسطة في الثبوت فلعل المراد به اعم من الواسطة في
العروض و[illegible] الواسطة مطلقا [illegible] من الواسطة في الثبوت التي [illegible]
تتصف ذو واسطتها بالحسن بالذات سواء كانت الواسطة متصفة او غير متصفة لانه اعتبر الواسطة
في العروض في قسم في مقابلة الحسن لنفسه فلا بد من نفيه ههنا **فاما لا يقبل السقوط** اي
سقوط التكليف المطلق والمراد من سقوطه سقوطه عن المكلف **كالايمان** فلا يرد ان المجنون والصبي
الغير العاقل يسقط عنهما التكليف بالايمان فلا يصح القول بان الايمان لا يقبل سقوط التكليف
وجه عدم الورود ظاهر لانهما ليسا بمكلفين قال في الحاشية المعلقة على قوله كالايمان اي التصديق
القلبي فانه لا يسقط بالاكراه فانه كمال النفس بذاته انتهت وجه التخصيص
بالتصديق القلبي ان الاقرار باللسان قد يسقط كما في صورة الاكراه والتصديق القلبي لا يسقط فيه
قطعا فاختار في الايمان مذهب من يقول ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا
له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق القلبي كان
مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وههنا كلام طويل ليس هذا موضعه وقد ذكرنا نبذا منه
في شرح تهذيب الكلام **او يقبل حسنه سقوط التكليف المطلق كالصلوة منعت في الاوقات**
المكروهة قال في الحاشية ويسقط بالحيض والنفاس اجماعا يعني ان الصلوة تسقط في

ولسنا نقول بهذا الاصل ای بکون المحرم ناسخاً للاباحة الاصلیة لو تنع ان الانسان لم یترک سدی فی
شیء من الازمان وانما ہذا ای القول بالاباحة الاصلیة بناءً علی زمان الفترة قبل شریعتنا یعنی لا
اباحة حقیقة بل بمعنی نفی الحرج ولعل المراد بالافعال ما عدا الکفر ونحوه فان حرمتها فی کل شرع بین ظهورها
واما لایکون فلا بد من القول تحریم الاشیاء کلها لاختلاط الحلال بالحرام المجهل بالتعیین فحرمت
احتیاطاً فصار الاصل التحریم کما هو عند غیرهم ولعلهم ارادوا ما سوی الاشیاء الضروریة ومرحوم صدر
الاسلام ان تحریم الانفس اصل ثابت فی کل شرع لم ینسخ قط فحکمه واما غیرها فقد جهلت وهذا الجهل
عذر ولذا فصل وقد یجاب بان القول بالاباحة الاصلیة او الحرمة الاصلیة علی سبیل التنزل بمعنی انه لو فرضنا
ثبوت الحکم قبل الشرع کما هو مذهب المعتزلة فلا یکون ثمه حکم الا الاباحة او التحریم او التفصیل وفیه
ان الظاهر من کلامهم ان المذکورات اقوال تحقیقیة لا تنزلیة واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختیاریة
وهی التی یمکن البقاء والتعیش بدونها کاکل الفاکهة مثلاً الی ما یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة
فینقسم ما یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة الی الاقسام الخمسة المشهورة وهو الواجب والحرام والمکروه والمندوب
والمباح فان العقل اذا ادرک فی الفعل جهة محسنة قویة یورث ترکه قبحاً وذماً فهو الواجب وان ادرک
جهة مقبحة بقبح شدید بحیث یعاقب علی الفعل ویثاب بالکف عنه حکم بکونه حراماً وان حکم بقبحه قبحاً ضعیفاً
بحیث لا یعاقب علی الفعل ولکن یکون ترکه اولی من فعله فهو المکروه وان ادرک جهة محسنة
بحیث یثاب بفعله ولا یعاقب بترکه حکم بکونه مندوباً وان ادرک تساوی الفعل والترک فی عدم
استدعائه الثواب والعقاب حکم بالاباحة والی ما لیس کذلک ای ما لا یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة ولهم فیه
ثلث اقوال الاول الاباحة تحصیلاً لحکمة الخلق ودفعاً للعبث یعنی ان الاباحة عامة
لجمیع الافعال الاختیاریة وهی جهة حکمة خلق الاشیاء وانتفاع العباد بها دفعاً للعبث لانها لو لم
تکن مباحة لفات فائدة خلقها التی هی انتفاع العباد منها فیصیر خلقها عبثاً ولغواً وربما یمنع الاستلزام
قال فی الحاشیة اشارة الی ما فی شرح المختصر من انه انما خلق الله الاشیاء لیشتهیها العبد
فیصبر فیثاب علیه فالفائدة الابتلاء بایجاب الاختیار لتحصیل الفائدة الکثیرة الاخرویة بالنسبة الی
مضرة الابتلاء الدنیویة فلا یلزم من عدم الاباحة عبث والقول الثانی الحظر لئلا یلزم
التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه یعنی ان الحظر بجهة مقبحة عامة لجمیع الافعال الاختیاریة وتدبیر

ان المعتزلة قائلون بالاذن العقلی بلا استناد الی الشرع ولو سلم فالخطر انما هو لتضرر الغیر به والا
یکون کالاستظلال والاستصباح وهو ههنا محال ولا یرد علیهما انه کیف یقال بالاباحة
والحظر العقلیین وقد فرض ان لا حکم فیه وذلک لان الفرض ان لا حکم
بعلة الحکم تفصیلاً یعنی انه لا علم للعقل بجهة محسنة خاصة بحکم او جهة مقبحة خاصة بحکم لفعل فعل ولا ینافی
ذلک العلم اجمالاً ای لا ینافی ذلک علم الاباحة والحظر للعقل بجهة عامة لجمیع الافعال الاختیاریة
اجمالاً ویرد علیه انه اذا علم العقل الحکم علی الاجمال علم الحکم المخصوص لفعل فعل ایضاً بضم الصغری السهلة
الحصول فتامل فقول یرد علیهما انه یلزم جواز اتصاف فعل واحد بحکمین متضادین فی
نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحکم بسبب عدم العلم بجهة خاصة فی فعل خاص ویجوز ان یکون
الوجوب مثلاً فی نفس الامر وقد اثبتم حکم الاباحة او الحظر فیجتمع الاباحة او الحظر المتضادان مع الوجوب فی
فعل واحد وهو مستلزم لاجتماع النقیضین ولا ینفع الاجمال والتفصیل لان اختلاف العلة
لا یدفع التناقض لان الاجمال والتفصیل فی علة معرفة الحکم لا فی محل الحکم الذی هو الفعل والحاصل
ان الحیثیة ههنا تعلیلیة وهی لا ترفع التناقض لان المعروض للنقیضین بقی واحداً بخلاف ما لو
کانت الحیثیة تقییدیة فان المعروض باعتبار القیدین یصیر مختلفاً واعلم انه قال بعض الاعاظم قد
یمکن توجیه الجواب المشهور بانهم لا یقولون بعدم علم الحکم فی خصوص فعل فعل وتجویز ان یکون غیر
الاباحة او الحظر حتی یلزم من اثباتهما ولو بالدلیل الاجمالی اجتماع المتناقضین بل المقصود عدم العلم
الحاصل بدلیل مخصوص لکل فعل فعدوا الی دلیل اجمالی شامل لکل فعل فوجدوه حاکماً بالاباحة او الحظر
ومع لا تناقض وانت تعلم ان حاصله لا یزید علی ان الحکم واحد فی فعل مخصوص لکن لا یعلمه العقل بعلة
خاصة بل بعلة عامة اجمالیة شاملة لکل فعل فلیس الحکم متعدداً فضلاً عن ان یتحقق التناقض بین الحکمین
فلقائل ان یقول کما لا یعلم العلة الخاصة للاباحة او الحظر لک یجوز ان لا یعلم العلة الخاصة لحکم الوجوب
فی ذلک الفعل مع تحققها فی ذلک الفعل فی نفس الامر وبسببها تحقق حکم الوجوب من الله تعالی
والآن قد اثبتم حکم الاباحة او الحظر فی نفس الامر فی ذلک الفعل بسبب علة عامة فیلزم جواز اجتماع
النقیضین فتامل قال فی الحاشیة اشارة الی ان مبنی الاعتراض علی زعم اهل
[illegible] العلم بالحکم وعدم العلم بالحکم المخصوص فی نظیر المسألة

بسيطة ذات تعلق كالارادة والقدرة وغيرهما من صفات البارى تعالى وهو اى التعلق حادث

بحدوث البعثة فلا حكم متشخص قبلها فلا حرج عندنا قيل تحقيقه ان صفات البارى تعالى

كالتكلم والارادة وغيرهما صفات قديمة بسيطة ذات تعلق فكما ان الارادة انما يظهر منها المراد اذا

تعلقت به فبحدوث التعلق يحدث المراد كذلك صفة الكلام النفسى وان كان موجباً للحكم المطلق لكن

لا يكون مميزاً متشخصاً له الا بالتعلق بالالفاظ المخصوصة والاشخاص المعينة فالتميز بين الاحكام كالوجوب

والحرمة وغيرهما تابع لتميز التعلقات والتعلقات والتمائز بينها تابع للبعثة فبحدوثها يحدث التعلقات

وبحدوث التعلقات يحدث الاحكام المتشخصة المتميزة فلا يكون العباد مكلفين من الله تعالى قبل البعثة

فلا حرج عندنا فان قبل البعثة لا تكليف وبعدها يستكمل الاحكام بلسان الشرع بخلاف المعتزلة

فان العباد عندهم مكلفون سواء حدثت البعثة اولا وسواء علم بحدوثها اولا لاستلزام افعالهم

الاحكام كما هو مذهبهم وثبوت الاحكام يستلزم التكليف عندهم والعقل لا يفي لدرك بعض الاحكام

فيلزم الحرج انكلے فان قلت لا حرج عندهم فان العقل رسول باطن عندهم فقبل بعثة الانبياء

صلوات الله عليهم بل قبل علمها انما التكليف بما يستقل به العقل فى ادراكه فما يدركه العقل بالبداهة

او بالنظر يكون العباد مكلفا به وما لا يدرك اى لا يمكن ادراكه بالعقل لا يكون التكليف به الا بعد البعثة

قلت التميز بين النظريات وبين ما لا يمكن تحصيله بالنظر فى غاية الصعوبة قد لا يحصل وقد يحصل بالمشقة

التامة وفيه من الحرج ما لا يخفى على ان قولهم لو وجدت الافعال لوجبت الاحكام يقتضى التكليف

مطلقاً اللهم الا ان يخصص بما يكون داخلاً تحت الادراك ولعل وجه التمريض ان المعتزلة قائلون

برسالة العقل وبكون الاحكام متحققة قبل الشرع ويمكن للعقل ادراك جميع احكام الافعال

بالبداهة او النظر لانهم ما قاموا دليلاً على عدم حصول بعضها للعقل بالنظر فمع وجود الرسول المعلم

لا عذر بالجهل فعلى تقدير كونها غير معلومة يلزم الحرج البتة ولما كان لقائل ان يقول ان لا حكم عند الاشاعرة

والحنفية قبل البعثة فكيف يصح منهم القول بان الاصل فى الاشياء الاباحة او الحرمة اجاب عنه

بقوله واما الخلاف المنقول بين اهل السنة فى ان الاصل فى الافعال الاباحة كما هو مختار

اكثر الحنفية والشافعية او الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر

الاسلام بالتفصيل الاباحة فى الاموال كالشراء والهبة والاجارة وغيرها والحظر فى الانفس

كالقتل والوطى الا ما خص منها بدليل كالقصاص والنكاح فقيل فى توجيهه فى شرح المنهاج

ان ذلك الخلاف بعد الشرع بالادلة السمعية اى دلت تلك الادلة على ان ما لم

يقم فيه اى فى فعله وتركه دليل التحريم ماذون فيه فمباح ولا يحتاج بعد ذلك الى

دليل آخر للاباحة وانما قلنا فى فعله وتركه لئلا ينتقض بالفعل الواجب مثلاً بدليل شرعى اذ يصدق

عليه انه لم يقم فيه دليل التحريم فى الشرع فيلزم ان يكون مباحاً وهو باطل لان تركه حرام او ممنوع

عنه الفعل فقط وتركه واجب ابقاء الاصل الحال وانما قلنا هذا اذ لا يتصور منع الطرفين لامتناع الحكم

بارتفاع النقيضين ولا يصح منع الترك فقط لان الترك عدم ادخاله فى الوجود وابقائه على العدم فهو

مستمر فمنعه يستلزم احداث الفعل على خلاف اصل الحال الذى هو العدم بدون العلة التى

هى الدليل الشرعى وهو خلاف المفروض لان المفروض الابقاء على اصل الحال يعنى عدم تغير اصل

الحال بدون العلة الشرعية فى اصل الجواب [illegible] وجود الاباحة الاصلية او الحرمة [illegible] الشرع الا قد [illegible]

فلا يلزم ما الزموه واورد المص على هذا الجواب بقوله وفيه ما فيه قال فى الحاشية اذ يظهر من تتبع

كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثمه لم يجعلوا فى الاباحة الاصلية

او الحرمة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع انتهت واجاب عنه بعض الاعاظم بانه لم

يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله تعالى رسولا مع دين لان شريعة آدم عليه السلام كان

باقيا الى مجيئ نوح عليه السلام وشريعته الى ابراهيم عليه السلام وكانت شريعته عامة للكل فمن انتسخت

فى حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى فى حق بنى اسرائيل وبقى فى غيره كما كان الى

ورود شريعتنا الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى وَاِنْ مِّنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ وقوله تعالى

اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُّتْرَكَ سُدًى اذا تمهد هذا فنقول لا يتاتى خلاف فى زمان من ازمنة

وجود الانسان اصلا ولا يتاتى الحكم بالاباحة مطلقاً ولا بالتحريم مطلقاً كيف وفى كل زمان شريعة

فيها تحريم بعض الاشياء او ايجابه واباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا فى زمان الفترة الذى

اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام

فما جهلهم هذا يكون عذراً فيعامل مع الافعال كلها معاملة المباح اعنى لا يواخذ بالفعل ولا بالترك

كما فى المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة اصلية وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله

ذلك بجري الدليل المذكور في وجوب الشكر بالعقل متعلق انه لو تم هذا الاستدلال لا يستلزم
عدم الوجوب مطلقا والظاهر ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب شكر المنعم بعد تسليم
المطلق الذي هو الوجوب العقلي مطلقاً وفيه ان الاشاعرة ليس مذهبهم عقلية الوجوب مطلقاً و
وقد عرفت ان تسليمهم لذلك ليس تسليم امر واقعي بل تسليمهم تنزل بان كون الوجوب عقليا محال عندنا
ولو قطعنا النظر عن استحالته بجري الدليل في وجوب الشكر بالعقل مع ان المشقة لا تنفي
الفائدة فان العطايا على متن البلايا قال الله تعالى وَالَّذِينَ جَاهَدُوا
فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا فيه ما قيل ان الاستناد انما يتم لو اريد بالجهاد دفع
الكفار وبهداية السبل اخذ اموالهم وادخالهم في دائرة الايمان فانه من المنافع الدنيوية ايضا ولو اريد
بجهاد القلب وهداية ثواب الآخرة فلا استناد قالوا اي المعتزلة مستدلين على كون وجوب
الشكر عقليا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكل ما كان كذلك فهو واجب
عقلا فشكر المنعم واجب عقلا وعورض منهم اولا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان العبد
مع جميع قواه وامواله في ملك الله تعالى ولا يكون الا بالقائها وصرفها فيكون تصرفا في ملك الغير
وهو حرام عقلا فالشكر حرام عقلا فلا امن من احتمال العقاب بسبب الشكر ويجاب بانا لا نسلم
انه تصرف في ملك الغير من غير اذن المالك بل بالاذن العقلي بناء على انه مثل الاستظلال
والاستصباح فان العقل يعرف بان صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما لعدم ضررهما
وهذا هو الاذن العقلي وثانيا بانه يشبه الاستهزاء وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام عقلا فالشكر
حرام عقلا فلا امن من احتمال العقاب بالشكر اما شبه الشكر بالاستهزاء فلان نسبة ما اعطى الى
ما في ملك المنعم اقل من نسبة لقمة اعطاها الذي هو مالك خزائن المشرق والمغرب فلو اخذ من اعطى
تلك اللقمة في المحافل يذكر عطائه وشكره عد لاغيا ومستهزيا واجاب المص عن هذا الايراد اولا بانه
وهي ضعيف جدا فان المعتبر عند الله الاخلاص والتعظيم في النية ولو اعطى شيئا
اقل وثانيا بقوله وايضا الشكر لا يشبه الاستهزاء لان كل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام في الشرع
وكيف يقال ان الشارع ورد بالاستهزاء فتدبر والحق ان نعم الله تعالى على العبد
مما لا تحصى ولا يلزم من كونها قليلة بالنسبة الى ملكه تعالى ان تكون قليلة في نفس الامر فان الملك

اذا اعطى فقيرا ما يكفي لحاجته بل يزيد عليها كان نعمة عظيمة وان كان قليلا بالنسبة الى ملكه فالشكر عليه
لا يشبه الاستهزاء مسئلة لا خلاف في ان الحكم وان كان في كل فعل قديما لانه
عبارة عن خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا والخطاب عندهم قديم فالحكم
في الافعال ايضا قديم وان كانت الافعال حادثة ولا يستلزم حدوثها حدوثه بل انما يستلزم
حدوث تعلقه لكن يجوز ان لا يعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة يعني انه لا خلاف بين
القائلين بشرعية الحكم وعقليته سواء كان الحكم قديما او حادثا في انه يجوز ان لا يعلم قبل البعثة بعض
من الحكم بخصوصه سواء لم يعلم كلها كما هو عند الاشاعرة وجمهور الحنفية او بعض منه فقط كما هو مذهب
المعتزلة وطائفة من الحنفية وهذا مبني على ان السلب الجزئي اعم من السلب الكلي والسلب عن
البعض فقط فعلى تقدير ان لا يعلم الحكم مطلقا يصدق انه لا يعلم البعض من الحكم بخصوصه ايضا وبالجملة
في عدم العلم ببعض منه اتفاق بين الاشاعرة والمعتزلة اما عدم العلم ببعض الاحكام عند
المعتزلة فلانه اي الحكم وان كان ذاتيا غير متوقف على الشرع لكن منه ما لا يدرك علته اي
والقبح فيه اي في ذلك الحكم فلا يعلم ذلك الحكم لانتفاء العلم بموجبه واورد عليهم بان علة الحسن
والقبح ذات الفعل عند بعضهم وهو معلوم بالضرورة فكيف لا يدرك العلة قبل الشرع واجيب عنه
بوجهين الاول ان المراد بعدم درك العلة عدم دركها من حيث وصف العلية فاذا لم يدرك العلة
من حيث وصف العلية لم يدرك المعلول الا ترى ان الشمس مثلا علة لبعض الامور التي لا نعلم مع
كون ذاتها التي تتصف بالعلية مدركة نعم لو ادركت ذاتها من حيث العلية لتلك الامور يدرك
تلك الامور البتة والثاني ان المعتزلة لم يريدوا بذاتية الحسن والقبح اقتضائها لهما بل ارادوا مثل
علية النار للانجماد والبرودة وحاصله ان الاقتضاء الذاتي يطلق على معنيين الاول ما يمتنع ا
المقتضي عن المقتضي والثاني ما لو خلي بطبعه لاقتضاه وهذا المعنى هو المراد ههنا بذاتية الحسن والقبح
فلا يلزم من ادراك الفعل ادراك العلة التامة المقتضية للمعلول اقتضاء تاما واقعا ان الحكم
يجوز ان لا يعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه عند غيرهم فلان الموجب للحكم وان كان
الكلام النفسي القديم دون العلل الحادثة لكن ربما يكون ظهوره اي ظهور ذلك الموجب للحكم
الذي هو حكم الوجوب والحرمة وغيرها بالتعلق اي تعلق ذلك الموجب الذي هو صفة

مع انهم لا يقيدون بالشرائع ولا يستندون اقوالهم الى نبي من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح المتنازع
فيه وهو الذم المخصوص اعني ذمه تعالى وليس المقصود انه لا لزوم بين النقص والقبح اعني الذم المطلق او الذم
المخصوص الآخر هو ذم العقل او العرف وليس المراد ايضا ان القبح لا يطلق على النقص لان النقص احد المعاني
الثلثة للقبح والحاصل ان ما ينافي الوجوب الذاتي كيفا كان او فعلا من الاستحالات العقلية بمعنى انه
يستحيل ان يتصف به الواجب بالذات فلا يكون كمالا بل نقصا فان الكمالات الممكنة بالنظر اليه تعالى
واجبة الثبوت له واورد عليه بعض الشراح بانه لا يلزم من نفي الكمالية اثبات النقص فان من الصفات
والافعال ما لا يكون كاملا ولا ناقصا بل يثبت الواسطة بينهما واجاب بانه يكفي التجويز فقط وانت تعلم انه لا واسطة
بين الكمال والنقصان اصلا لان كل كمال ليس بنقص وكل نقص ليس بكمال فكل منهما مساو لنقيض الآخر
وكل كمال مدح وكل نقص ذم ويشمل جميع الذوات والصفات والافعال فكلها قابلة للمدح او الذم ثم
لا حاجة الى ما اجاب به هذا الشارح من ان الكمال والنقصان من الصفات التي نعلمها بحسب الحس
والعقل كما نعلم الحرارة والمرارة وان لم يكن سبيل الى حده الجامع المانع ثم نعلم كك وجودهما في بعض الصفات
كالصدق والكذب والامانة والسرقة فالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب نعلم نقصه بالضرورة ولذا
صار محذورا في الاديان كلها وان لم يكن سبيل الى معرفة استحقاق العذاب في الآخرة بحسب الذات
فالرجوع في حيز البطلان بل لنقصانه الذاتي حرمه الله تعالى في حق الانبياء وغيرهم ولا نعني به التعليل
لينافي مذهبهم من ان افعال الله تعالى غير معللة بعلة بل المراد به رعاية المصلحة تفضلا منه تعالى وذلك
لانه قد اعترف بان صفات الكمال والنقصان يعلمها العقل بالبديهة فكذا يعلم العقل بالبديهة ان
ما ليس بكمال نقص وان ما هو نقص ليس بكمال وان ما هو مذموم ليس بممدوح وما هو ممدوح ليس بمذموم
فلا بد له من ان يعترف بعدم الواسطة وبعدم لزوم الكمال والمدح ومقابليهما استحقاق ثواب الآخرة

وعقابها لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائع كما هو مذهب

مذهب المعتزلة فانه نقص يستحق به الذم يستحيل عليه تعالى مع ان الاشاعرة قد جوزوا التعذيب
للطائع مع ان في ذلك الفعل قبحا بمعنى النقص والذم عقلا فلا يتاتى الجواب الثاني من قبل الاشاعرة
واعلم انه قال بعض الاعاظم قد يرد على الاشاعرة ان لا يصح تعذيب العاصي فانه ما صار عاصيا باختياره
بل يجعل الله سبحانه كما هو مذهب اهل السنة وجعل الشخص عاصيا ثم التعذيب عليه بانه لم عصيت نقص

مستحيل عليه تعالى ولعل التحقيق ما قال بعض الشراح ان الاشاعرة قالوا بشرعية الحسن والقبح في الافعال
بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة واعترفوا بكمال بعض الصفات والافعال ونقصان
بعض آخر منها في نفس الامر بدون ابانة الشارع والصفات الناقصة بالنسبة اليه تعالى مستحيلة له عندهم
واما الافعال الكاملة والناقصة فلا يستحيل منه تعالى استحالة ذاتية فانه فعال لما يريد بل بالنظر الى حكمته
وجوده ورعاية المصالح مصلحة كاملة بحسب عادة وسنة منه تعالى في صدور الكمالات يمتنع كك صدور
الناقصات لكن بالنظر الى ذاته تعالى وارادته لا يستحيل فالوجوب وجوب عادي استحساني
والامتناع امتناع كك وح لا يلزم ما الزمه المص بقوله لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائع آه
فان الامتناع ان اريد به الامتناع بالنظر الى نفس ذاته تعالى وارادته فغير لازم وان اريد به الامتناع
بالنظر الى العادة او استحسانا بالنظر الى رعاية المصالح فلازم غير ممتنع عندهم ولا يلزم ايضا ما الزم
بعض الاعاظم لان تعذيب العاصي لا يستحيل عليه تعالى كتعذيب الطائع وبهذا ظهر ان الامر والنهي

من الحكيم ليس بلا حكمة سابقة وهي صفة الكمال في المامور به وصفة النقصان في المنهي عنه مسئلة

على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة اعلم ان المنكرين لعقلية
الحكم قالوا لا نسلم عقلية الاحكام ولو سلم فلا نسلم ان شكر المنعم واجب عقلا وتفصيله ان ما سبق
كان ابطالا لدعوى ان الحسن والقبح العقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى ولو سلم ما ذكرتم من ان
ادراك الفائدة في الافعال يوجب ادراك حكم الوجوب من الله تعالى فلا نسلم هذا في فعل

الشكر لان شكر المنعم ليس بواجب عقلا واستدل بانه لو وجب لوجب لفائدة

اذ لا معنى لوجوب العبث ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد اما في الدنيا

فلانه مشقة وتعب وهو ضرر صريح واما في الآخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك اقول في

الجواب بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة من كون الاحكام عقلية كما هو معنى التنزل

اي بعد تسليم كون الحسن والقبح عقليين وثبوت الحكم عقلا القول بانه لا مجال للعقل
في درك امر الآخرة مشكل لانكم قد سلمتم عقلية الحكم فقد سلمتم مجال العقل في درك امر الآخرة فالقول
بعدم المجال مما لا سبيل اليه وفيه ان الاشاعرة ليسوا القائلين بعقلية الحكم وليس تسليمهم لذلك
تسليم امر واقعي بل تسليم تنزل بمعنى ان كون الحكم عقلية محال عندنا ولو قطعنا النظر عن استحالة

في المعجزات لا يستلزم وجوبه فيهما فانه على تقدير الجواز والامتناع الشرعيين الذين كلامنا فيهما قد تحقق الفعل ثم ان قيل على الشق الاول يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني لما اجتمع الوجود مع الامتناع يلزم التناقض قلت جواز العدم بالنظر الى الشرع لا ينافي ترجيح الوجود بالنظر الى العلة الموجدة وكذا ترجيح الوجود بالنظر اليها لا ينافي امتناعه بالنظر الى الشرع الا ترى ان مثل المباحات والمحرمات توجد كثيرا ولو سلمنا الاستلزام فلا يلزم التوقف وح لا يلزم الدور ثم قرر المص استدلال المعتزلة بحيث لا يتوجه اليه الجواب فقال قول لو قال المكلف

حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك ما لم اعلم وجوب الامتثال اذ له ان

يمتنع عما لا يعلم وجوبه ولا اعلم الوجوب ما لم امتثل لكان في محل من المساغ بحيث لا يتوجه اليه جواب الملزم ولا الجواب الذي ذكرنا فيلزم الافحام اما عدم توجه الجواب الاول فلان وجوب الامتثال لو كان بالعقل لكان نظريا فيتوقف على النظر لا على الامتثال بالشرع حتى يلزم الافحام بخلاف ما اذا كان بالشرع فانه يتوقف على الامتثال لان علم وجوب الامتثال على تقدير كونه شرعيا يتوقف على الامتثال بالشرع البتة فيلزم الافحام بخلاف ما اذا كان عقليا وفيه انه على تقدير كون وجوب الامتثال عقليا وكونه نظريا يتوقف على علمه بالنظر والنظر هو الامتثال حين يقول له الرسول انظر فيتوقف علم وجوب الامتثال على الامتثال فيلزم الافحام على هذا التقدير ايض قال في الحاشية ان قيل ان احتمال الوجوب كاف لوجوب النظر دفعا لاحتمال الضرر في المآل وللخوف في الحال هذا جواب عن النظر حاصله ان احتمال الوجوب قائم فللقائل ان يقول احتمال الوجوب متحقق فعليك ان تنظر لئلا تقع في الهلاك بعدم الامتثال اذ ليس من شان العاقل ان لا يحترز عما فيه احتمال الضرر في المآل والخوف في الحال قلنا لا نسلم ان احتمال الوجوب كاف للوجوب ولو سلم ذلك فهو من قضية العقل واذا كان الحكم شرعيا كما هو مذهبكم لا يكون للعقل فيه مداخلة واما حكم الشرع فلم يعلم بعد فلعل حكم العقل هدر ههنا ولو قيل ان الجبلة الانسانية خلقت على انها لو قال احد خلفك السبع ينظر البتة الى عقبه وانكار ذلك عناد ومكابرة يعني ان قول المكلف لا انظر ولا امتثل ما لم اعلم الوجوب تعنت وعناد وميل عن سواء السبيل لان الوجوب وسائر الاحكام وان كانت شرعية على هذا التقدير لكن الحنفية والاشاعرة لا ينكرون المصالح والمضار وصفة الكمال والنقصان يدرك بالعقل ويعلم العقل ان المخبر الذي ظهر من حاله الصدق اذا اخبر بالاحتراز عن المضرة الابدية لا بد ان ينظر في كلامه وفيما يدل على صدقه وبعد وضوح الصدق يدبر لدفعه ولو اخل به قائلا اني لا انظر

في كلامك ما لم يجب على اتباعك نسبه اهل العقل الى غفوله وعناده وحماقته يقال ذلك احسن ما يقال في هذا المقام لكنه يعود الى الجواب الحق انتهت والجواب الحق ما بينه بقوله والحق ان ارادة

المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا بعباده عقلا كما هو راي المعتزلة او عادة كما هو راي الاشعرية وهو متم نوره ولو كره الكافرون واذا كانت الارادة واجبة على الله فيري المكلف بالضرورة عند الارادة ويقع العلم بثبوت رسالة الرسول وبصدق دعواه بالضرورة لمن ظهرت له المعجزة كما يحصل العلم للناظر والمتعلم بعد النظر وجوبا عاديا بالضرورة فلا يتاتى هذا الاستدلال لانه لا حاجة للرسول الى ان يقول للمكلف انظر بل بارادة الرسول المعجزة يحصل الرؤية بالضرورة بلا اختيار والا فالامر يدل على اختيار الرؤية للمكلف فساغ له ان يقول لا انظر ولا امتثل فالحق ان يقال ان قال الرسول للمكلف لتصديق دعواه بالرسالة انظر وامتثل ونحو ذلك فيمكن له ان يقول لا انظر ولا امتثل فالجواب ما ذكر سابقا وان لم يقل ولم يكلف به بل اراه المعجزة فيحصل به الرؤية والتصديق بالضرورة فلا يمكن له ان يقول شيئا قالت المعتزلة قالوا ثانيا انه لولاه اي لو لم يكن الحكم عقليا لم يمتنع الكذب منه تعالى فان حرمة الكذب على هذا التقدير حكم شرعي فقبل الشرع لا حرمة فلا قبح فيجوز من الله تعالى واذا جاز

من الله تعالى جاز من النبي المظهر للمعجزات فلا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب فينسد

باب النبوة وهو مفتوح والجواب انه نقص وقد مر انه لا نزاع فيه يعني ان الكذب نقص والنقص قبيح عقلي عند الاشاعرة ايض فالكذب قبل الشرع قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى وكذا يمتنع اظهار المعجزة على يد من اتصف بهذا القبح والنقص اذ على هذا يرتفع الامان واعترض عليه صاحب المواقف بما حاصله ان النقص في الافعال يرجع الى القبح المتنازع فيه وهو استحقاق الذم والعقاب في الآخرة وهو شرعي عند الاشاعرة فلا قبح قبل الشرع فلا يمتنع الكذب منه تعالى ولا عن الرسول فينسد باب النبوة ودفعه المص بقوله وما في المواقف في اثبات الملازمة بين النقص والقبح ان النقص في الافعال

يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بالعقلية والشرعية وهو استحقاق الذم والعقاب في الآخرة وهو شرعي عند الاشاعرة فلا يمكن لهم الخلاص عن الاعتراض بالقول بان القبح بمعنى النقص عقلي

فمهم لان ما ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان او فعلا من جملة النقص في حق الباري

تعالى ومن الاستحالة العقلية عليه سبحانه ولذا اي لكونه من الاستحالات العقلية اثبته الحكماء

ان حاصله انه یجوز ان یکون لبعض القبائح خصوصیة مع بعض العذاب فیتوقف علی بعثة الرسل کعذاب الدنیا
مثل ہلاک القرى وبعضها لایتوقف کعذاب الآخرة وفیه ان عذاب الدنیا ادنی واضعف وعذاب
الآخرة اشد وابقی فالتاکید ببعثة الرسل للعذاب الادنی دون الاقوی لیس بحکمة کما لایخفی

واولوا ایضا بالعقل فانه رسول باطن وذلک بان یراد بالرسل ما ارسل الله تعالی
الی الخلق لتبلیغ الاحکام رسالة ظاهرةً او باطنةً فیشمل العقل ایضا فانه رسول باطن عندهم ارسله
الله تعالی فی الباطن الی الخلائق فالاحکام کما یستفاد من الرسول الظاهر کذلک یستفاد من الرسول
الباطن وهو العقل علی زعمهم ودرک العقل الافعال بالحسن والقبح بمنزلة الوحی وقد یجاب بانه لیس
زمان لم یبعث فیه رسول فتقدیر وجود زمان خال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القبیحة فیه تقدیر
محال فبعد فرضه یلتزم جواز العقاب قبل البعثة جوازا غیر وقوعی والآیة تدل علی نفی الجواز الوقوعی
فلا تدل الآیة علی بطلان اللازم وغیر ذلک من التاویلات قال فی الحاشیة ومن تاویلاتهم ان
خصوص الرسل غیر مراد بل المراد المنبه فیتضمن العقل فهو مجاز مرسل من
قبیل اطلاق الجزئی علی الکلی ومنها ان المعنی وما کنا معذبین بترک الشرائع
التی لاسبیل الیها الا التوقیف وهذا ایضا مجاز مرسل من قبیل ارادة المقید من المطلق وهذا مبنی
علی ان العقل مظهر لبعض الاحکام بلا استعانة الرسول علیه السلام ولا یخفی ان هذه التکلفات
منهم مبنیة علی ادلتهم العقلیة لو تمت لصحت انتهت قال بعض الشراح یمکن لهم التخلص
بان الحکم لایکون علة متممة لصحة التعذیب کما فی صورة الاکراه باجراء کلمة الکفر علی اللسان فان حکم التحریم
موجود مع انه لایواخذ به بل یجوز ان یکون قبل البعثة مع تحقق الحسن والقبح الذاتیین وثبوت الحکم لایصح
التعذیب لانتظاره الی شرائط وروابط لاتحصل الا بعد تحقق البعثة وانت تعلم ان حاصله یرجع الی
جواز العقاب قبل البعثة مع تحقق الحسن والقبح الذاتیین وتحقق الحکم هو الجواز نظرا الی الفعل لا الجواز
نظرا الی الحکمة لان الجواز نظرا الیها انما هو اذا وجدت الشرائط والروابط التی لاتحصل الا بعد تحقق
البعثة وهذا بعینه الجواب الاول للمصنف قالوا ای المعتزلة اولا لو کان الحکم شرعیا لزم
افحام الرسل عند امرهم المکلف بالنظر فی المعجزة فیقول المکلف لا انظر فی
معجزتک ما لم یجب علی النظر ولا یجب ما لم انظر والحاصل ان فی صورة عدم وجوب النظر

للمکلف ان یکف عنه ولا یقبل التکلیف به ووجوب النظر حکم شرعی علی هذا التقدیر موقوف علی الشرع
ولا یثبت الشرع عنده الا بالنظر فی المعجزة فقد توقف النظر فی المعجزة علی وجوبه ووجوبه علی النظر فیها
فیلزم الدور فیلزم اسکات الرسل فیفوت الغرض من الرسالة وهو التبلیغ الی الخلق وعورض بان
ثبوت وجوب النظر وان کان بالعقل لکنه نظری فیقول المکلف لا انظر ما لم یثبت وجوب النظر
فیتوقف ثبوت النظر علی ثبوت وجوب النظر وثبوته موقوف علی النظر فالنظر یکون موقوفا علی النظر والمعتزلة

قالوا فی الجواب عن هذه المعارضة ولا یلزم علینا افحام الرسل لان وجوب
النظر عندنا من القضایا الفطریة القیاس ولیس بنظری فوجوب النظر لایتوقف
علی النظر بل هو بدیهی فلا یلزم الدور ولا الاسکات واورد علیه المص بقوله وفیه ما فیه قال فی الحاشیة
اشارة الی ان وجوب النظر موقوف علی افادته العلم مطلقا وفی الالهیات خاصة
وفیه خلاف الریاضیین وعلی ان معرفة الله تعالی واجبة وفیه خلاف الحشویة وان المعرفة
لا یتم الا بالنظر وان ما لا یتم الواجب الا به فهو واجب والکل لا یثبت الا بالنظر
الدقیق والموقوف علی النظر نظری فتامل انتهت انت تعلم انه ان ارید ان وجوب النظر
فی الواقع موقوف علی افادة النظر للعلم فی الواقع فمسلم لکنه لا یستلزم نظریته فان صدق کثیر من القضایا
الضروریة یتوقف علی صدق قضایا اخری وان ارید ان العلم بوجوب النظر موقوف علی العلم بافادة
النظر العلم فمسلم واجاب بعض الشراح عن اعتراض المص بان معنی ما قاله المعتزلة من ان وجوب النظر
عندنا من القضایا الفطریة القیاس انا نعلمها بالعقل بدون استعانة الشرع اما بالبداهة او بالنظر
الصحیح فالنظریة لا ینافی کونه فطریة القیاس وانت تعلم ان هذا المعنی لفطریة القیاس مع کونه فی غایة
البعد لا یتم اصلا لان البداهة ممنوعة وعلی تقدیر نظریته ثبوت وجوب النظر لا یدرکه العقل الا بالنظر فیتوقف
ثبوت وجوب النظر علی النظر فیلزم الدور والاسکات وقد اجاب المص عن الاستدلال بقوله قا

الجواب انا لا نسلم ان الوجوب یتوقف علی النظر فان الایجاب بالشرع نظر او لم ینظر
ولما کان لقائل ان یقول ان تکلیف الشارع بوجوب النظر علی المکلف الذی لا یعلم الشارع ولا
الوجوب تکلیف الغافل قال ولیس ذلک من تکلیف الغافل مثل النائم والسفیه والمجنون فانه
یفهم الخطاب بخلاف الغافل فانه لا یفهم الخطاب وقد یجاب عن هذا الاستدلال بان وجوب النظر

والفلاسفة ينكرونه والكلام في اثبات هذا الاختيار له تعالى لان الكلام ههنا على طريق المتكلمين
نعم اذا كان الترك مستلزما للمحذور وهو امر قبيح وهو الحكم بخلاف المعقول لم يكن صحيحا فيلزم الاضطرار المقابل
لهذا المعنى للاختيار له تعالى على القول بالحسن والقبح العقليين والانصاف انه لو سلم انه مع لزوم
الفعل مختار فيه فلا ريب ان هذا الاختيار ناقص اذ الاختيار الكامل لا يتصور الا بان لا يكون احد
طرفي الفعل لازما والاختيار الناقص صفة النقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه فان اراد الملازمة
بموافقة حكمه للحكمة لزوم حكمه للحكمة والمعقول كما هو الظاهر من السياق فلا مناص عن الاضطرار وان
اراد التزام حكمه للحكمة فهو حق لكن التزام طرف لا يمنع صحة الطرف الآخر واجاب صاحب التحرير بما
حاصله انه تعالى مختار في افعاله لا في صفاته والحكم من صفاته لانه خطاب الله تعالى وكلامه صفة
قديمة عندنا والصفات القديمة غير صادرة عنه بالاختيار ويرد عليه ما افاد بعض الاعاظم ان الخطاب
وان كان قديما لكن التعلق حادث فتعلقه بالحادث فعل حادث له تعالى وهو مختار فيه وفيما حصل
منه فيعود الشبهة كما كانت و قالوا خامسا لو كان لك لجاز العقاب اى عقاب
الآخرة قبل البعثة على مرتكب القبيح وتارك الحسن وهو اى الجواز منتف لقوله تعالى
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا ولما كان لقائل ان يقول ان التقريب غير
تام لان الآية انما تدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز وسلب فعلية العذاب من البارى تعالى
لا يدل على سلب الجواز فلا يتم التقريب قال فان معناه ليس من شاننا ولا يجوز منا
ذلك اى العقاب قبل البعثة اعلم انه قال صاحب الكشاف في تفسيره وما صح منا صحة تدعوا اليها
الحكمة ان نعذب قوما الا ان نبعث اليهم رسولا فيلزمهم الحجة فان قيل الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسول
عليه السلام لان معهم ادلة العقل التي يعرف بها الله تعالى وهم قد اغفلوا النظر وهم متمكنون منه
واستيجابهم العذاب لاغفالهم النظر فيما معهم وكفرهم لذلك الاغفال لا بالشرائع التي لا سبيل
الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان قلت بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والايقاظ
عن رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعثت الينا رسولا ينبهنا على النظر في ادلة العقل ومن هذا يتضح
ان المعتزلة مع القول بالحسن والقبح العقليين لا يرون العذاب قبل بعثة الرسول بناء على ان
الزام الحجة التامة انما يكون ببعثة الرسول ولعل حاصل الجواب ان المعنى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ بترك الشرائع

التي لا سبيل اليها الا التوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان فقال اقول في الجواب الجواز نظرا
الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظرا الى الحكمة حاصله ان نفس ذاتية الحسن
والقبح للافعال يستلزم جواز العقاب قبل البعثة واما بالنظر الى الحكمة فلا يجوز العقاب قبل البعثة وكيف
يجوز العقاب نظرا الى الحكمة بدون البعثة و قد كان لهم العذر بنقصان العقل
وخفاء المسلك الدال على القبح والحكيم لا يعذب على المعذور ولهذا قال الله تعالى لِئَلَّا يَكُونَ
لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وايضا الملازمة بين ذاتية الحسن والقبح للافعال وبين جواز العقاب
بدون البعثة ممنوعة فانه اى صدق الملازمة المذكورة فرع وقوع الحكم فان التعذيب
انما يكون بفعل الحرام وترك الواجب وهما حكمان ونحن لا نقول به اى بوقوع الحكم وهو الوجوب
والحرمة مثلا بدون البعثة وانما نقول ان الاحكام انما هي بعد البعثة فلا ينتهض الدليل علينا فلا نحتاج
الى الجواب وانما ينتهض على المعتزلة فانهم قائلون باستلزام الحسن والقبح الحكم واعلم
ان حقيقة الشيخ مبنى استحقاق العقاب ليست الا جواز التعذيب وجوازه ليس الا جواز الحكم
بالحرمة والجواز لا يستلزم الفعلية فلا يكون صدق الملازمة فرع فعلية الحكم فينتهض الدليل على من
لا يقول بالاستلزام ايضا فيحتاج الى الجواب الاول للمص وهو يكفي في دفع هذا الدليل منهم لان حاصله
انه ان اريد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة لانا لا نقول باستلزام الحسن والقبح للحكم
وانما نقول بالحسن والقبح العقليين فقط وهو يقتضي الجواز نظرا الى ذات الفعل وهو لا ينافي عدم الجواز نظرا
الى الحكمة وان اريد الجواز مطلقا وان كان غير وقوعي بل ممتنعا نظرا الى الواقع والحكمة فبطلان اللازم
ممنوع والآية انما تدل على ان ايقاع الفعل بدون البعثة ليس من شان البارى الحكيم فلا يدل على
بطلان الجواز المطلق ثم ذكر المص تاويلات اخر وقال فخصصوا اى المعتزلة الآية بعذاب الدنيا
بدلالة السياق وهو قوله تعالى وَاِذَا اَرَدْنَا اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا
الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيْرًا وهو دال على العذاب الدنيوى واورد عليه بانه ما الفرق بين عذاب الدنيا
وعذاب الآخرة حتى جوزوا الثاني قبل البعثة دون الاول واجاب عنه بعض الاعاظم بان هلاك
القرى وتخريبها بسبب وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم عليها وهو مسبب عن فسقهم ولذا تاخر
هلاك القرى بالفسق الى ارسال الرسل وليس من شان كل قبيح تسببه الى هلاك القرى وانت اعلم

بید الله تعالی واختیاره فلا وجه لنسبة التفویض الیهم علی انه قدمر ان الامکان لیس من شانه افاضة الوجود وغایة ما یمکن ان یقال فی هذا المقام انک قد عرفت ان القدرة المؤثرة علی نحوین الاول القدرة الخالقة حقیقةً وهی قدرة تعلق القصد بالایقاع بحیث یحصل منها موجود بنفسه والثانی قدرة تعلق القصد بالایقاع بحیث لا یحصل بها موجود بنفسه اصلا بل لا یصدر عنه الایقاع اصلا بل انما یصدر عنه التعلق بالایقاع فقط فهی لیست قدرة خالقةً وفائدة خلق هذه القدرة فی العبد اتجاه حسن التکلیف ففی العبد صفة الارادة مخلوقة من الله تعالی ولها اختیار التعلق وقدرته بالترجیح او بعدمه فیحسن التکلیف بلا شبهة والخلق والجعل هو اخراج الایس عن اللیس لان الضرورة شاهدة بان القصد اذا تعلق باخراج شیٔ لم یخرج من اللیس فلم یکن صدور التعلق فقط خلقا بل هو احداث التعلق الذی هو اهون واسهل من الخلق وهذا معنی ما نقل عن الامام الهمام جعفر الصادق رضی الله تعالی عنه لا جبر ولا تفویض بل امر بین امرین لانه قد ثبت ان التفویض من وجه اذ فی العبد صفة ارادة ولها قدرة التعلق واختیاره بالترجیح او بعدمه والجبر من وجه لانه لا یوجد الفعل والترک من قدرته واختیاره وان ذلک التوسط بالقدرة الکاسبة والکسب هو تعلق الارادة بالترجیح او بعدمه فللعبد قدرة ذلک التعلق واختیاره فتامل وتشکر وقال المص وعندی مختار بحسب

الادراکات الجزئیة الجسمانیة مجبور بحسب العلوم الکلیة العقلیة وا شرح

ذلک فی الفطرة الالهیة قال فی الحاشیة رسالة من المصنف ذکر فیها اصولًا غامضةً منها مسئلة الاختیار انتهت ملخص ما قال المص فی تلک الرسالة ان العبد مختار وهماً ومجبور عقلاً وبیانه ان الشرع وارد فی الامور الجزئیة کصلوتنا وصومنا والامور الجزئیة لصدورها فی العبد مبادی جزئیة قریبة کالتخیل الجزئی والشوق الجزئی الخاص والارادة الخاصة وبحسبها تکون الافعال ارادیة صادرة بالارادة ممتازة عن الافعال القسریة والطبیعیة ولها مبادی کلیة بعیدة واجبة التحقق بلا ارادة والاولی مدرکة بالوهم لانها معانی جزئیة والاخری مدرکة بالعقل لکونها کلیة فالعبد بالنظر الی العلوم الجزئیة مختار وبالنظر الی الادراکات الکلیة غیر مختار ولما کانت الشرائع امورا جزئیة اعتبر فیها حکم الوهم وصحة التکلیف بالنظر الی المبادی القریبة ومعنی التوسط بین الامرین ح ان العبد مختار من وجه ای من جهة حکم الوهم ومجبور من وجه ای من جهة حکم العقل ولا یخفی ان ما ال الی ما نقل العلامة

التفتازانی عن بعض المحققین وقد عرفت ما فیه وایضا الفعل اما مختار فی الواقع او غیر مختار ولما حکم العقل بعدم المختاریة فحکم الوهم کاذب قطعاً فلا یصح التکلیف ونعم ما قال بعض الاعاظم ان هذه الارادة الجزئیة ان کانت مؤثرة فی الفعل فهو مذهب المعتزلة وان لم تکن مؤثرة بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعینه والایراد المذکور لازم غیر مندفع وانها ای الرسالة المذکورة لا جدی من تفاریق العصا ای قطعات العصا المکسورة وهذا ضرب مثل المعهر فیما اکمل نفعه لان للعرب فی قطعات العصا المکسورة منافع وقالوا فی نفی

عقلیة الحسن والقبح رابعاً لو کان الحسن والقبح کذلک ای عقلیین لم یکن الباری تعالی مختاراً فی الحکم لان الحکم علی خلاف المعقول قبیح والقبیح یستحیل ان یصدر عنه تعالی فلزم الحکم بالایجاب او التحریم ولزوم الفعل من الفاعل یوجب الاضطرار فیلزم علی تقدیر کون الحسن والقبح عقلیین ان یکون الباری سبحانه غیر مختار فی فعله والجواب ان موافقة حکمه للحکمة

لا یوجب الاضطرار فی فعله قال فی الحاشیة حاصله منع الاستلزام فان الثابت للباری تعالی من الاختیار ما یقابل الاضطرار یعنی ان کون الحسن والقبح عقلیین مستلزما لعدم کونه مختاراً ام لان الثابت له تعالی من الاختیار ما یقابل الاضطرار والاضطرار هو سلب القدرة عن الطرف الآخر ولما کان له تعالی فی الطرف الآخر تمکنا وقدرة وان وجب الطرف الاول بالمشیة فیثبت له الاختیار دون سلب القدرة الذی هو الاضطرار لان الاختیار هو ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل فاذا شاء الفعل وجب الفعل لکنه تعالی بحیث لو شاء الترک وجب هو دون الفعل فمشیة الفعل یمنع وجود الترک وان کان من شانه الترک بمعنی انه لو شاء وجد فالترک بالنظر الی نفس القدرة ممکن وان کان بالنظر الی مشیة الفعل ممتنعاً واعترض علیه المص بقوله ولک ان تقول لیس النزاع فی الاختیار بمعنی عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر فانه مما یقول به الحکماء ایضا بل فی صحة الفعل والترک واذا کان الترک مستلزما للمحذور وامر قبیح لم یکن صحیحا البتة انتهت حاصله ان للاختیار معنیین الاول انه ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل والفلاسفة یقولون بهذا الاختیار له تعالی وهو عدم سلب القدرة عن الطرف الآخر وان امتنع الطرف الآخر بالنظر الی تعلق المشیة بالطرف الاول والثانی بمعنی صحة الفعل والترک والمتکلمون قائلون بهذا الاختیار

بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل لا يعود اليه محصل ينتفع به في هذا المقام كما لا يخفى على
دقيق التامل انتهت لعل وجه عدم الانتفاع به في هذا المقام انه ان حصل من الكسب وجود شيء فهو الخلق
والايجاد فلا يختص الخلق به تعالى وان لم يحصل منه وجود شيء فلا صنع للعبد اصلا فعاد الجبر المحض ولما كان لقائل ان يقول
التاثير في القصد ينافي استناد جميع الاشياء الى الله تعالى اجاب عنه بقوله فقيل ذلك القصد غير موجود

ولا معدوم فليس بخلق لان الخلق هو جعل الشيء موجودا وهذا من قبيل الاحوال فلا وجود لها بل هو احداث
وليس الاحداث كالخلق بل هو اهون فيمكن للممكن والخلق عبارة عن ايجاد موجود بالذات بمعنى

نفي الواسطة في العروض وهو مختص بالباري تعالى وانت تعلم ان هذا الجواب لا يصح الا عند القائلين
بالواسطة بين الموجود والمعدوم ويرد عليه ان التعلق وغيره من الامور الاعتبارية التي وجود منشأتها
لها نحو من الواقعية والوجود والا يلزم كونها من الاختراعيات كاجتماع النقيضين ونحوه فلا بد من جاعل
يجعلها والجعل عبارة عن الخلق سواء كان الجعل بسيطا او مركبا وكون الجعل والخلق عبارة عن ايجاد
موجود بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض ممنوع بل الظاهر ان الخلق عبارة عن اخراج الوجود عن
العدم سواء كان الوجود بالذات او بالعرض وبالتبع فالخلق ليس غير الاحداث والخلق مختص بالواجب
سبحانه وما قال بعض الاعاظم قده ان الاحداث ليس كالخلق بل هو اهون فانه لاجل ان تتم صلوح المادة
لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان فلا باس في ان يحدث
قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بان الخلق له تعالى فقط اي افاضة الوجود
بالذات فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباريات الا ترى ان العقلاء اتفقوا على
ان الامكان غير معلل ففيه ان الامور الانتزاعية لا بد وان تنتهي الى ذات او صفة انضمامية وهي منشأتها
ووجودها مع قطع النظر عن انتزاع الذهن عين وجودها فكما ان وجود منشأتها عين وجودها فكذلك خلق
منشأتها عين خلقها غاية ما في الباب ان وجود منشأتها بالذات ووجودها بالتبع فان سميت
افاضة الوجود بالتبع بالاحداث وافاضة الوجود بالذات بالخلق فمحدثها ليس الا خالق منشأتها والعبد
لما لم يكن خالق منشأتها لم يكن محدثها فلا صنع للعبد اصلا فعاد الجبر المحض ولو اريد من وجود الامور
الاعتبارية وجودها الذهني بعد الانتزاع فهو وان كان لها بالذات لا بالتبع لكن افاضة هذا النحو من وجودها
من العبد ليس احداثا بل خلقا وايجادا على ما فرض فلا يختص الخلق بالله تعالى على انه ليس الكلام في

وجودها الذهني فتامل وقيل بل هي موجودة فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل

وانما يجب التخصيص ههنا بالعقل لانه ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة ويتجه به حسن التكليف

وهذا كانه واسطة بين الجبر والتفويض واشار المص الى الاعتراض على هذا الجواب بقوله وفيه
ما فيه قيل في وجهه ان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان ان يخصص جميع افعال
العباد وقد ابتيم عنه فتخصيص القصد المصمم تخصيص من غير مخصص واجاب عنه بعض الاعاظم قده بان مقصودهم ان فائدة
خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان ان يكون لها نحو من التاثير في الافعال الاختيارية اما في
وسيلتها فقط او فيهما والتاثير في الوسيلة ادناهما فخصصنا بها واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية
فلا يصح لانه يبطل العام بالكلية وهو غير جائز كما في قوله تعالى وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ
والله خلقكم وما تعملون ثم في هذه النصوص ايضا اشارة الى هذا التخصيص من نسبة المشية والعمل الينا
واعلم انه قال صاحب التلويح نقلا عن بعض المحققين انه لا شك ان بعض الافعال لا شعور للعبد بها
كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره
وصحة الصدور وغير القصد اذ ربما يصح صدور ما لا يقصده وربما يقصد صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي
المسماة بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد
الذي هو المسمى بالارادة والداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقدان احدهما يمتنع
وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته
دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاولى
ويعلم انها ليست بقدرة العبد يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد
وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل
باسباب كلها بقدرة العبد واختياره فالحق ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وانت تعلم ان
مقتضى هذا الكلام ان الصدور والايجاد من العبد من افعاله الاختيارية لكن اسبابها البعيدة
ليست في اختياره بخلاف الصدور والايجاد من الله تعالى في افعاله لان الاسباب كلها
في اختياره مع ان بعض الصفات الكمالية له تعالى من اسباب الخلق والايجاد ولا اختيار له في صفاته
الكمالية على ان المعتزلة لم يقولوا ان اسباب فعل العبد كلها بيده بل يقولون ان اكثر الاسباب

ان كون الحكمة صفة كمالية له تعالى مسلم لكن حصر الحكمة في هذا النظم الموجود من العالم غير معلوم لجواز ان يكون
امثال هذا النظم في حكمته تعالى كثيرة فترجيح هذا النظم من غير مرجح فان قيل المرجح اختيار المختار وله
خيار الترجيح لاحد المتساويين بل المرجوح ايضا يقال هذا وان كان حقا لكنه غير منطبق على كلامه فلا يصلح
توجيها له على انه منقوض بفعل الباري تعالى فان فعله سبحانه ايضا واجب الصدور فيلزم ان
لا يكون اختياريا فلا يكون حسنا وللمستدل ان يلتزمه فان الحسن والقبح ههنا ليس بالمعنى المتنازع فيه بل
بمعنى صفة الكمال والنقصان ولعل الحق انا نجد من انفسنا انا نوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل
مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة الينا ولا امتناع في ترجيح احد المتساويين انما الممتنع ترجيح احدهما بلا مرجح
وههنا المرجح هي الارادة الا ترى ان الهارب عن السبع يختار احد الطريقين المتساويين الى المامن بلا
مرجح سوى الارادة والجائع ياكل احد الرغيفين والعجب من الفلاسفة انهم يجوزون هذا الاختيار في العبد ولا يجوزونه
في الباري تعالى فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية عن العبد عند الجهمية الذين هم الجبرية
حقا ان لا قدرة للعبد اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يعد
على شيء ورده المص بقوله وهذا سفسطة فان كل عاقل يجد من نفسه ان له نحوا من القدرة ويعلم بالضرورة
ان افعاله كالاكل والشرب وغيرهما ليس كافعال الجماد مثل ميل الحجر الى اسفل مثلا وعند المعتزلة له قدرة
مخلوقة من الله تعالى فيه مؤثرة في افعاله الاختيارية كلها وهو مخالف للنصوص مثل قوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لان الظاهر من الخلق والايجاد بالذات هو المتبادر
من العرف واللغة والخلق بالعرض خلق مجازا ولا ضرورة في صرف الفاظ النصوص من الحقيقة الى المجاز
وهم مجوس هذه الامة لما قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمعتزلة قالوا ان القائلين
بقدرة الله تعالى قدرية فاهل السنة والجماعة هم القدرية المرادة في هذا الحديث وهذا ليس بشيء لان القدرية
بمقتضى الحديث هم الذين يضاهي قولهم لقول المجوس وهم قالوا ان اهرمن خالق الشر ويزدان خالق الخير
ظاهر ان قولهم ايضا يضاهي قول من قال بخلق الله تعالى فقط وثانيا انه قد ورد في الحديث ان القدرية
قوم يكذبون بالقدر واهل السنة يكذبون بقدرة العبد وثالثا انه يورث نسبة خلق الافعال القبيحة الى
الله تعالى وهذا سخيف جدا لان المجوسية يلزم من تكذيب قدرة الله تعالى لا من تكذيب قدرة العبد
كما لا يخفى واما الشرور والقبائح فهي داخلة في القدر بالعرض كما قد عرفت وخلق الشر والقبيح

ليحصل به الخير الكثير ليس بقبيح بل حكمة وكمال وايضا الخلق عبارة عن اعطاء الوجود وهو خير محض انما الشر الا نقصان
بالشر بالنسبة الى ذات المتصف به وربما فهموا ان الامكان ليس من شانه افاضة الوجود
قال بعض الشراح اي الممكن ليس من شانه افادة الوجود اي ايجاده وذلك لمخالفة الادلة السمعية الدالة
على نسبة ايجاد كل شيء اليه تعالى بالذات واما بحسب الادلة العقلية فلا استحالة في ايجاد الممكن لمثله
بعد استفادة وجوده ووجوبه من الله تعالى ويمكن ان يقال الايجاد في الممكن وان امكن بالنظر الى
نفس القدرة لكنه لا يناسب بعض صفاته تعالى فهي كالمانع فلا يخلق الله تعالى في العبد قوة مؤثرة فانه
من شانه افادة الوجود وايضا الواجب سبحانه كما لا يمكن ان يوجد مثله والا لم يكن الواجب واجبا لكن
الممكن لا يمكن ان يوجد مثله والا لم يكن المثل مثلا فتامل وعند اهل الحق له قدرة كاسبة لكن
عند الاشعرية ليس معنى ذلك الا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية اصلا
قال الي ذلك كاف في التكليف اعلم ان القدرة المؤثرة تتصور على نحوين الاول قدرة
تعلق الارادة بالترجيح بحيث يترجح الممكن بذلك التعلق وهي قدرة حقيقية بها يصدر المصنوع وتعلق
الارادة وان كان بالامر الاعتباري الذي هو الترجيح والايقاع لكن يحصل به موجود بنفسه وهذا هي القدرة
الخالقة حقيقة وهي متحققة في الباري تعالى ومختصة به والثاني قدرة تعلق الارادة بالترجيح بحيث لا
يترجح الممكن بذلك التعلق بل انما يترجح بتعلق ارادة من الله تعالى ونفي القدرة بهذا المعنى وان كانت
الارادة متعلقة بالترجيح لكن لا يحصل به موجود بنفسه وهي المسماة بالقدرة الكاسبة فلا تفويض لانتفاء
القدرة المؤثرة الخالقة ولا جبر لتحقق القدرة الكاسبة بخلاف الجمادات العارية عن الارادة فلا يرد
ما اورده المص بقوله والحق انه كفى للجبر لان الجبر والاضطرار انما يتحقق فيما لا ارادة فيه اصلا ولم يريدوا بالقدرة
المتوهمة نفي القدرة مطلقا بل ارادوا نفي القدرة المؤثرة الخالقة حقيقة وعند الحنفية الكسب صرف
القدرة المخلوقة من الله تعالى الى القصد المصمم فلها تاثير في القصد المذكور
وما يخلق الله تعالى الفعل عند ذلك بالعادة قال في الحاشية الفرق
بين الخلق والكسب على ما قال صدر الشريعة في التوضيح بان الاول امر اضافي يجب
ان يقع به المقدور في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايجاد ذلك المقدور والثاني امر اضافي
يقع به المقدور في محلها ولا يصح انفراد القادر بالايجاد فالكسب لا يوجب وجود المقدور

بالاختيار يوجب الاضطرار ثم قال هذا القائل ويشكل ح بثلثة امور الاول ان لايكون الحسن والقبح في
فعلے العبد والباری سبحانه عقليين والثانی ان لايكون البارے جل مجده مختاراً فی فعله بل يكون فعله
مشوبا بالجبر والثالث ان يكون العبد مضطراً فی الفعل فيشكل امر الآخرة والمعاد من الثواب والعقاب
فتامل فيه اقول انتهى امه اى اتمام الجواب المذكور على الاشاعرة سوفا نهم اكتفوا بقدرة
متوهمة ومن ههنا قالوا ان وجود الاختيار الصورے كاف في التكليف وان العبد مجبور في صورة
مختار فافهم انتهت والحاصل ان الوجوب بالاختيار يوجب الاضطرار عندهم فی العبد فلا يتم الجواب
عن استدلالهم ولعل الحق انا نفرق بالضرورة بين الافعال الاختيارية والاضطرارية فيكون استدلالا فی
مقابلة الضرورة قال بعض الاعاظم فی تحقيق المقام انه عند ارادة العبد تحقق الدواعی الى الفعل من التخيل
الجزئے والشوق اليه فيصرف العبد اختياره المعطے من الله سبحانه فيستعد بذلك للاتصاف بذلك
الفعل واذ ليس الشان الالٰهی ان يترك المادة المستعدة الطالبة بلسان الاستعداد عارية عنه بعد
امساك الفيض عنه لكونه جوادا بل جرت عادته باعطاء ما يصلح المادة صلوحاً كاملاً فالله تعالى يخلق الفعل
فی المريد بجرے العادة فيتصف به وقلما يتخلف عنه عند تحدی نبی او ولی ويسمى خرقاً للعادة هذا
بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق يحكم بان هذا التحدی وامثاله من موانع وجود الفعل وعند انتفاء الكل
يجب الفعل هذا كله على راے اهل السنة والجماعة واما عند المعتزلة فبعد تمام الاستعداد يخلق العبد
الفعل فيتصف به العبد اتصافا واجبا بخلقه فليس الاختيار فی العبد الا صرف القدرة والارادة الى
الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما عند المعتزلة اولا كما عندنا وهذا لا ينافی الوجوب واما فعل الله تعالى
فتحقيقه انه تعلق علمه الازلے بالعالم على ما كان صالحاً للوجود على النظم الاتم فتعلق ارادته فی الازل بان
يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم الاتم فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب
على اقتضائه مثلاً تعلق ارادته بان يكون آدم فی الوقت الفلانی ونوح فی وقت بينهما الف
سنة فوجدا ووجبا بهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار واما القدرة بمعنى ان يصح الفعل والترك
التی نسبت الى اهل الكلام فان اريد بان نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة واتفق ايهما
وجد فهو باطل لانه ان كانت النسبة واحدة فتحقق الفعل دون الترك ترجيح بلا مرجح بل وجود من غير
موجد اذ لا موجد هناك حتى يجی الترجيح وان اريد انه يصح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة

وان وجب احدهما بالنظر الى الحكمة فان الحكيم لا يمكن ان تتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاتم
فهذا صحيح وغير مناف لوجود الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها
صفة كمالية واجبة الثبوت للبارے تعالى باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى وبمعنى صفة بها ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل متلازمان والارادة ترجح تعلق القدرة بجانب الفعل او الترك لكن هذا الترجيح يكون
فی البارے سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه ازليا كسائر الصفات وفينا على
حسب دواعينا واغراضنا فقد انكشف لك الفرق بين الاختيارے والاضطرارے بحيث لا يبقى
فيه شائبة الخفاء فح يندفع الايراد الاول لعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان الاختيار ما ذكر ولا ينافيه
الوجوب بل الفعل الاختيارے يجب بعد الاختيار ويندفع الثانی بانه لا شائبة للاضطرار كيف
والايجاب منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى
والايجاد كيف ما اتفق من غير وجوب امر مستحيل يجب تنزيهه تعالى عنه فلا يجبر مسلم الاعلى هذا واما
الاشكال الثالث فحله كما ينبغی يطلب من شروح فصوص الحكم وقد بان لك من هذا التحقيق ان مباد
الفعل الاختيارے يجب ان تكون اضطرارية والا لزم التسلسل فی المبدء هذا كلامه ومحصله لا يزيد على ان
الارادة الازلية فی البارے تعالى تعلق فی الازل بهذا النحو من النظم وخلاف هذا النحو محال بالنظر
الى الحكمة فوجب هذا النحو منه تعالى بالنظر الى الحكمة وان كان خلافه ممكنا بالنظر الى
نفس القدرة والارادة ويجوز تعلق الارادة به من هذه الجهة ومعنى الاختيار فيه كونه تعالى ذا ارادة و
يجب المراد على حسب الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة صفة كمالية له تعالى ولا يخفى على المتامل
انه يرد عليه اولا انه يلزم على هذا كون التعلق ايضا قديما مثل الارادة وهو خلاف مصرحاتهم وثانيا انه اذا
اوجبت الصفة الكمالية له تعالى صدور شیء فكما انه مضطر فی تلك الصفة كذلك مضطر فی صدور ذلك الشیء
فجاء الاضطرار فی صدور الاشياء وثالثا ان الحوادث ح هی الامور التی خصصت فی وقت دون
وقت فالوقت ان كان قديما يلزم قدم الحوادث وان كان حادثا يلزم التسلسل فی الاوقات ورابعاً
انه اذا وجب صرف القدرة الى الفعل بحسب الدواعی جاء الاضطرار وهو ينافی الاختيار والاتصاف
بالحسن والقبح وخامسا ان الفلاسفة يقولون بالفاعل بالايجاب مع اثباتهم الارادة للفاعل فلا يكفی للمعتزلة
فی كونه مختاراً ان يكون ذا ارادة فقط بل لابد فيه من الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك كما لا يخفى وسادسا

فيبحالذ انه اجماعًا لانه اذا كان واجبا فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي وتقريره ذلك في الشرح العضدي وهو ان الفعل ان كان لازم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فظاهر انه غير مختار بل فعله اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي ولا يخفى انه يرد عليه ما قال الفاضل ميرزا جان في حواشي شرح مختصر الاصول انه مبني على نفي الاولوية يعني ان هذا الاستدلال على الاضطرار مبني على نفي الاولوية لانا نختار انه مفتقر الى مرجح لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون الفعل لازم الصدور حتى يكون اضطراريا ولا انه جائز وجوده وعدمه حتى يلزم التسلسل او كونه اتفاقيا ان اريد من الجواز تساوي الطرفين بل يجوز ان يصير الفعل مع ذلك المرجح صدوره اولى وعدم صدوره جائزا غير اولى فلا يلزم الاصدور الفعل عن الفاعل من غير وجوب فلا يثبت الاضطرار ايضا وهذا معنى قوله وربما يمنع كونه اتفاقيا لوجوه السبب فلابد في اتمام الاستدلال على الاضطرار من نفي الاولوية وفيه ما فيه انتهت اشارة الى دفع منع كونه اتفاقيا لانه وان فرض مع السبب المرجح لكن لما لم يكن لازم الصدور بل كان جائز الوجود والعدم مع ترجيح الوجود من ذلك المرجح ولم يفتقر الى مرجح آخر يلزم كونه اتفاقيا لان المراد من الاتفاقي ما كان موجودا بلا مرجح تام فيلزم ان يكون الفاعل غير مختار فيه لان الاتفاقي ليس بمختار لانه صدر عن الفاعل من غير قصد وتعلق قدرة وارادة والحاصل انه ليس المراد من الاتفاقي ههنا ما يكون بلا سبب اصلا حتى يمنع ذلك بل المراد منه ما لم يكن بقصد الفاعل واختياره وان صدر عن علة ولا معنى لمنعه ولا ريب في كون الاتفاقي بهذا المعنى غير مستحق للمدح والذم والثواب والعقاب وحاصل الاستدلال الذي قرره المص ان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح وجوده سواء كان ترجيحه بالغا حد الوجوب او لا لم يوجد ضرورة استحالة وجود ما تساوى وجوده وعدمه واذا ترجح الوجود من مرجح كان عدمه مرجوحا وترجيح المرجوح وتحققه محال واذا كان العدم محالا ولو بالغير كان تحقق نقيضه وهو الوجود واجبا ولو بالغير فثبت ان ما لم يجب الوجود لم يوجد فاذا وجب وجود فعل العبد فالعبد في فعله مضطر ولا يخفى ان تقرير الاستدلال بهذا النحو لا يتوقف على نفي الاولوية الغير البالغة

حد الوجوب فيكون احسن وليس فيه التطويل المذكور في المختصر فيكون اخصر وبهذا اندفع ما قيل على استدلال المص ان استحالة الترجيح للمرجوح مم بل يجوز ان يكون الراجح اولى غير بالغ حد الوجوب والعدم ممكنا ممكن الوقوع غير بالغ حد الامتناع فح ترجيح المرجوح وتحققه غير اولى لا انه مستحيل فهذا الاستدلال ايضا موقوف على نفي الاولوية ووجه الاندفاع ان استحالة ترجيح المرجوح اجلى استحالة من استحالة تحقق ما تساوى وجوده وعدمه ومنع هذا مكابرة فاذا استحال تحقق المرجوح وجب تحقق الراجح وايضا لا كلام في رفع الامكان عند المرجوحية بل الكلام في الاستحالة مع وصف المرجوحية ولو كان بالغير ولا ريب ان المرجوح ما دام كونه مرجوحا لا يمكن اتصافه بالترجيح فان قيل لو ثبت الاضطرار في افعال العباد فكما ان الفعل الاضطراري لا يتصف بالحسن والقبح العقليين كذا لا يتصف بالشرعيين ايضا فان الجزاء على الفعل الاضطراري غير معقول من الشرع يقال الاشاعرة قائلون بقدرة مؤثرة وههنا هذا هو الاختيار صورة وصورة الاختيار في الشرع لا يحتاج الى استقلال العبد في الايجاد والتاثير وايضا العباد مملوكه لله تعالى والتصرف في الملك باي نحو كان لا يعد من القبائح واجاب المص عن هذا الاستدلال بقوله والجواب ان غاية ما لزم من الاستدلال وجوب الفعل من المرجح ويجوز ان يكون المرجح هو الاختيار فيكون الوجوب بالاختيار وظاهر ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار لان الاضطرار هو عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة مع ان كلا منهما واجبان واحدهما اختيارية والاخرى ليست باختيارية قال في الحاشية فقد يدفع هذا الجواب بانه قد تقرر ان الارادة ليست اعتبارية محضة فلها موثر آخر وليس ارادة اخرى ضرورة فذلك الموثر موجب فيجب الفعل اتفاقا قيل في تفصيل هذا الدفع انه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة اخرى وهي بالاخرى وهكذا والا لزم التسلسل في العبد وايضا انا نجد من انفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد فاما ان يجب بخلق الله تعالى او بفعل المريد لكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذ الاختيار بصحة فعله وتركه وبعبارة اخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار اذ لا يصح تركه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يتحقق فلا يوجد الفعل اصلا وح لا يمشي الجواب المذكور لان الوجوب

قال صدقه عبارة عن مطابقة هذا الكلام للواقع وهذا انما يكون بصدور الكذب في الغد فصار كاذباً ق

بالعكس اي كذبه يستلزم عدم الكذب فصدقه ملزوم للكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم لعدم الكذب الحسن بالذات وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحاً مع كونه حسناً ويكون كذبه حسناً مع كونه قبيحاً فلزم اجتماع النقيضين وههنا كلام من وجوه الاول ان للكذب قولنا لاكذبن غداً طريقين الاول ان لا يتكلم في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة يتحقق الصدق والكذب والآخر ان لا يتكلم بكلام اصلا بل يسكت ففي هذه الصورة كذبه يتحقق من غير الصدق واجيب بان الكلام على تقدير وقوع القول الآخر وح يستلزم الصدق الكذب بالعكس وفيه ما قيل ان الصدق والكذب يكون ح بينهما مصاحبة اتفاقية فقط من غير تلازم فلا يلزم المحذور الا ان يقال انا فرضنا ارادة القائل بالكذب في الغد بقوله لاكذبن وبقيت تلك الارادة في الغد فيعد بقاء تلك الارادة يستلزم كذب القول المذكور اما الصدق او الكف عن الكذب فان الكف عن الشئ يتحقق بانعدام ارادة فعله وح يلزم اجتماع النقيضين فان الكذب قبيح ومستلزم لاحد الحسنين ومستلزم الحسن حسن اي احد الحسنين او الاعتبار حسن بالضرورة فيجتمع الحسن والقبح في امر واحد وح يتم الدليل على كلا الشقين والثاني انه يلزم اجتماع النقيضين بمثل ما ذكر على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين ايضاً فانه لما كان الصدق مأموراً به والكذب منهياً عنه في الشرع ففي هذه الصورة يستلزم صدقه الكذب وكذبه يستلزم الصدق فاجيب عنه بان كذب هذا القول ليس بقبيح فان هذا خلف بالمعصية التي هي الكذب وخلف الوعد بالمعصية جائز في الشرع وليس بقبيح قيل يمكن ان يقرر مثل ذلك في الحسن والقبح العقليين فان الوعد بالكذب يجوز ان يكون تخلفه في نفس الامر من غير ورود الشرع غير مستحق للعقاب فلا يكون قبيحاً ذاتياً ويستلزم شيئاً حسناً آخر سواء كان صدق القول الآخر او العزم على ترك الكذب فلا يلزم اجتماع النقيضين الثالث انه يلزم المساهلة في قوله وبالعكس لان الظاهر ان عكس ما سبق ان كذبه يستلزم القول الصدق في الغد وهو غير لازم بجواز ان لا يقول بقول في الغد اصلا الا ان يراد بقوله وبالعكس ان كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد كما فسرنا وهو اعم من القول الصدق في الغد ومماثله وهو الكف عن الكذب في الغد فيصح الملازمة وربما يمنع ذلك

اي كون حكم الملزوم حكم اللازم الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات بل بالعرض

اي بواسطة اللازم واسطة في العروض كما قال بو علي في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض فان التقدير الالهي انما يتعلق اولا وبالذات بالخير لكنه قد يكون متوقفاً على وجود الشر القليل ولذا قدر الشر واوجده

كما انه تعالى فرض الجهاد على نبينا ومولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مع ان فيه قتل الكفار وتخريب بيوتهم لكن فيه خير الكثير الاعظم من ذلك وهو اعلاء كلمة الله تعالى واجراء الاحكام التي فيه خير الدنيا والآخرة واشراق نور الحق والايمان وازالة ظلمة الكفر والطغيان ثم ان الاقسام بحسب التقسيم العقلي خمسة خير محض وشر محض وما استوى فيه الخير والشر وما يغلب فيه الخير على الشر وبالعكس فالاول اعني الخير المحض وهو لا يقبل العدم لان العدم شر محض منحصر في الواجب سبحانه وما قيل ان الملائكة اخيار محضة لا شر في ذواتهم وافعالهم اصلا ففيه انهم يبيدون الانبياء بحكم الهي وقد يكون في ذلك الحكم شر قليل كالجهاد فلا يكون فيهم خير محض بحيث لا يكون فيه شائبة الشر اصلا والثاني اعني ما يغلب فيه الخير على الشر فكما في الملائكة والانبياء عليهم السلام فان الشر فيهم سوى العدم السابق واللاحق اقل القليل والثلثة الباقية اعني ما استوى فيه الخير والشر وما كان شرا محضاً وما يغلب فيه الشر ليست بموجودة وبالجملة مقصود الحكيم العليم انما هو خلق العالم وانتظامه لاريب ان الخير فيه غالب على الشر وان كان الشر في بعض احاده غالباً او مساوياً للخير اقول هذا

الجواب يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا من انهما لما يكونان بالذات يكونان بالعرض ايضاً فان حكم اللازم وان لم يكن للملزوم بالذات لكنه يكون بالعرض فهذا الصدق حسن بالذات

قبيح بواسطة لازمه الذي هو الكذب والكذب قبيح بالذات حسن بواسطة لازمه الذي هو الصدق فافهم اورد عليه اولا بان الحسن والقبح لازمان للصدق والكذب غير منفكين عنهما فلا يصح هذا الجواب من قبل المعتزلة والماتريدية لانهم قائلون باستلزامهما الحكم فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة وهو اجتماع النقيضين وربما يمنع لزوم الحسن والقبح للصدق والكذب وثانيا بان الصدق ههنا عين الكذب لان صدق لاكذبن غداً هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في الغد والصدق حسن بالذات والكذب قبيح بالذات فبحكم العينية بين الصدق والكذب يلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة والجواب منع العينية لان صدق لاكذبن غداً ليس هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب بل الصدق هو مطابقة الخبر للمصداق لا نفس تحقق المصداق فافهم وثالثا ان فعل العبد اضطراري ضرورة ان فعله ممكن والممكن ما لم يوجب

وجوده لم يوجد واذا ترجح الوجود صار العدم مرجوحاً وترجيح المرجوح محال فما لم يجب لم يوجد

واذا وجب وجود فعل العبد فالعبد مضطر في فعله فلا يكون حسناً ولا قبيحاً اجماعا وهذا الحسن ق

اقتصر ما في المختصر وقال في الحاشية قال في المختصر واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسناً ولا

بوجوه منها انه لو لم یکن فی ذات الصلوة والصوم مثلاً وکذا فی ذات الزنا واللواطة استحقاق شیء من الثواب والعقاب بل الحق سبحانه جعل الامرین الاولین مناطاً للثواب والاخرین مناطاً للعقاب بدون مصلحة واستحقاق فی ذواتها یکون ارادة الباری جزافیة تعالی الله عن ذلک وفیه ان الافعال مختلفة بالطیبة والخباثة وهما صفتا الکمال والنقصان فیستحق بهما لتعلق الامر والنهی ولیس لنفس تلک الافعال ولا للوازمها استحقاق الثواب والعقاب بل بواسطة الاطاعة وعدمها وهما بعد الامر والنهی وحصر المصلحة فی استحقاقهما لهما فی غایة الفساد ومنها ان الفعل لو لم یکن فی ذاته مخصص یقتضی ارادة الفاعل بالحسن مثلاً یلزم الترجیح بلا مرجح فی کونه حسناً مثلاً فان الفعل فرض نسبة الحسن والقبح الیه علی السواء فلا مخصص لارادة الفاعل ایض وفیه انا لا نسلم ان ارادة الفاعل المختار یقتضی المخصص ولو سلم فنقول ان صفة الطیبة والخباثة مخصصان لتعلق الامر والنهی والاطاعة مخصصة لاستحقاق الثواب فی علمه القدیم وهذا هی الحکمة بالضرورة ونفس الفعل وشیء من لوازمه لا یقتضی هذا التخصیص فان قیل اذا کانت الافعال قبل الامر والنهی فی انفسها متصفة بالکمال والنقصان فاستحقت للثواب والعقاب علماً انها حسنت وقبحت بالمعنی الاول حسنت وقبحت بالمعنی الثالث ایض قبل الامر والنهی وهو المعنی بذاتیة الحسن والقبح بالمعنی الثالث یقال ان استحقاق الثواب والعقاب فی علمه القدیم مخصوص بالاطاعة وعدمها وهما لا یوجدان الا بعد تعلق الامر والنهی فلیس لنفس الفعل ولا لشیء آخر استحقاقهما وان ثبتا لهما ثبتا بواسطة الاطاعة وعدمها وهما بعد تعلق الامر والنهی واستحقاق المدح للطیبات بسبب صفة الکمال یغایر الاستحقاق بالمدح بسبب الاطاعة لان المدح لصفة الکمال باعتبار الحب والرضا والذم لصفة النقصان باعتبار النفرة وعدم الرضا والمدح للاطاعة باعتبار اعطاء الثواب فی الدار الآخرة والذم بعدم الاطاعة باعتبار ایصال العقاب فیها فالاول یمکن قبل الامر والنهی والثانی لا یمکن الا بعدهما

قائل واستدل علی کون الحسن والقبح عقلیین بانه اذا استوی الصدق والکذب فی المقصود آثر العقل الصدق فلولا ان حسنه ذاتی لما آثر واجاب عنه المص بقوله و فیه انه لا استواء فی نفس الامر لان لکل منهما لوازم مغایرة للآخر فهی تقدیر مستحیل فیمنع الایثار علی ذلک التقدیر قال فی الحاشیة ای علی تقدیر وقوع المساواة لجواز استلزام المحال للمحال ومن المعلوم ان عدم الایثار لیس بمحال بالنظر الی الاستواء فتذکر

انتهت والحاصل انه ان ارید بالاستواء الاستواء فی المقصود مع حصول جمیع الاغراض فهو محال اذ لکل منهما لوازم وعوارض مختلفة واذا کان محالاً فعلی تقدیره یجوز ان یستلزم محالاً آخر وهو ایثار الصدق مع عدم المرجح لجواز ان یستلزم المحال محالاً وان ارید الاستواء فی الجملة فلا یلزم منه کون الحسن ذاتیاً للصدق لجواز ان یکون الایثار لمرجح آخر لا لذاتیة الحسن واقل ذلک هو الاعتیاد ثم ان ایثار العقل الصدق یجوز ان یکون لکونه صفة کمال لا لکونه مما یستحق به ثواب الآخرة لان استحقاق ثوابها وعقابها انما یکون بالاطاعة وعدمها وهما بعد الحکم فاستحقاقهما ایض بعده فعقلیة الاستحقاق موقوف علی عقلیة الحکم وهو لم یثبت بعد قالوا ای الاشعریة لنفی عقلیة الحسن والقبح

اولاً لو کان ذاتیاً لم یتخلف لان ما بالذات لا یختلف ولا یتخلف وقد تخلف فان الکذب مثلاً یجب لعصمة نبی وانقاذ بریء عن سفاک فصار حسناً وقد کان قبیحاً فی الجواب انا لا نسلم انه تخلف القبح ههنا عن الکذب بل الکذب باق علی قبحه بل ان هنالک ارتکاب اقل القبیحین لا ان الکذب صار حسناً قیل هذا اوفق بما مر ان منشأهما هو منشأ حسن الصدق النافع قبح الکذب النافع وفیه انه وان حصلت الموافقة باعتبار قبح الکذب لکنه منافر باعتبار قبح الصدق الضار المفوت من اقل القبیحین کما لا یخفی قیل القائل الفاضل میرزاجان یرد علیه ان الکذب ههنا واجب وکل واجب حسن فیدخل فی الحسن فلا یکون قولکم لم یصر الکذب حسناً صحیحاً اقول فی وقوعه الحسن بعینه

لا ینافی القبح لذاته وهذا معنی قولهم الضرورات تبیح المحظورات ان غایة الامر انه یلزم القول بان کلا منهما کما یکون بالذات کذلک بالغیر ای بواسطة الغیر واسطة فی العروض ولعلهم یلتزمونه وبه امکن لهم التخلص عن النسخ بانه یمکن انقلاب الوجوب الی الحرمة وبالعکس علی انه لا یرد علی الجبائیة القائلین بان حسن الفعل وقبحه لیسا لذاته بل لصفة زائدة اعتباریة ولا علینا لانا نقول بالاطلاق الاعم وقد عرفت ان الاقتضاء الذاتی یطلق علی معنیین الاول ان تکون الذات مقتضیة بلا شرط اصلاً ولا یصح تخلفه اصلاً کالزوجیة للاربعة والثانی ان تکون الذات مقتضیة لو خلیت وطبعها کاقتضاء الماء للبرودة فیصح تخلفه عن الذات بعروض عارض ومراد المعتزلة من کون الحسن والقبح لذوات الافعال هذا المعنی وهو لا ینافی التخلف فلا یتم الدلیل علیهم

ایض قالوا ثانیاً لو کان ذاتیاً لاجتمع النقیضان فی مثل لاکذبن غداً فان صدقه یستلزم الکذب

وتلك المدة مختلفة فان العقول متفاوتة فی الفهم والادراک فلا یکون الشخص المفروض معذبا بعدم مضی

مدة التامل التی ہی بمنزلة دعوة الرسل ہذا ماخوذ من اصول فخر الاسلام حیث قال فیہا معنی قولنا

یکلف بالعقل انہ اذا اعانہ اللہ تعالی بالتجربة والمہلة لدرک العواقب لم یکن معذورا وان لم یبلغہ الدعوة

علی نحو ما قال ابو حنیفة رح فی السفیہ انہ اذا بلغ خمسا وعشرین سنة لا یمنع من مالہ لانہ قد استوفی مدة التجربة

فلا بد ان یزداد رشدا ولیس علی الحد فی ہذا الباب دلیل قاطع وفی شرح اصولہ ان ادراک مدة التامل

فی حق تنبیہ القلب بمنزلة دعوة الرسول ایضا لا عذر لہ بعد الامہال الا فی ابتداء العقل ثم قال ان لم تبلغہ

الدعوة ولم یعتقد شیئا من الکفر والایمان فی ابتداء العقل کان معذورا الا انہ لم یمض علیہ مدة التامل

ولو اعتقد کفرا لم یکن معذورا لان اعتقاد جانب یدل دلالة واضحة علی انہ ترک الایمان مع القدرة

علی تحصیلہ بالتامل وانہ تامل فاختار الکفر وبما قررنا من المذاہب یتفرع علیہ مسئلة البالغ

فی شاہق الجبل قال فی الحاشیة من بلغ فی الجبال الشاہقة ولم یبلغہ الدعوة ولم

یعتقد بالعقائد ولم یعمل بالشرائع عند المعتزلة وطائفة من الحنفیة یعاقب فی الآخرة لترکہ

ما یستقل بہ العقل الصواب ان یقال عند المعتزلة یعاقب بترک الواجب وفعل الحرام ویثاب

بفعل الحسنات من الواجب والمندوب وہذا کلہ فیما یستقل بہ العقل بادراک جہة محسنة او مقبحة وہو

کثیر عندہم وعند طائفة من الحنفیة یعاقب باختیار الکفر مطلقا سواء کان فی ابتداء البلوغ او بعد

مضی مدة التامل ویعاقب بترک الایمان بعد مضی مدة التامل والمواخذة بترک ما سوی الایمان امثالہ

من الشکر لم یعلم حالہ بروایة صریحة منہم وما یفہم من کلامہم دال علی ان عندہم لا یعاقب بترکہ ولا یثاب

بفعلہ بل یشترط بلوغ الدعوة فیہما وعند الاشاعرة وجمہور الحنفیة لا یعاقب لان الحکم انما ہو

بالشرع وقد فرض انہ لم یبلغہ انتہت یعنی عند الاشاعرة وجمہور الحنفیة لا یعاقب بترک الایمان

واختیار الکفر وکذا فی غیرہ من الافعال لاشتراطہم بلوغ الدعوة فی جمیع الاحکام لنا ان حسن الاحسان

وقبح مقابلتہ بالاساءة مما اتفق علیہ العقلاء حتی من لا یقول بارسال الرسل کالبراہمة

فلولا انہ ذاتی لما کان کذلک قال فی الحاشیة لك ان تقول ان اتفاقہم علی ذلك یجوز

ان یکون لانہما من صفات الکمال والنقصان کوجوب الصدق وامتناع الکذب فی

حقہ تعالی واما بالمعنی المتنازع فربما یمنع انتہت یعنی انہ یجوز ان یکون الاتفاق علی حسن الاحسان

وقبح الاساءة فی مقابلتہ بمعنی کون احدہما صفة کمال وکون الآخر صفة نقص لا بمعنی استحقاق ثواب

الآخرة وعقابہا لان الافعال لا تتصف بہا الا بواسطة الاطاعة وعدمہا وہما بعد الحکم بتلك الافعال

فکونہا عقلیة موقوف علی عقلیة الحکم وہی لم تثبت بعد والجواب بانہ ای حسن الاحسان یجوز ان یکون

لمصلحة عامة لا یضر لان رعایة المصلحة حسن بالضرورة وانما یضر لو ادعینا انہ ای کل واحد من الحسن والقبح

لذات الفعل وجہ الضرر علی ہذا الادعاء ان حسن الاحسان ح لا یکون لذاتہ بل لرعایة المصلحة العامة

بل الدعوی عدم التوقف علی الشرع سواء کان لذات الفعل او لغیرہ ومنع الاتفاق علی

انہ ای ذلك الحسن مناط حکمہ تعالی ہو مستلزم لہ لا یمسنا فانا لا نقول باستلزامہ حکما منہ

تعالی بل نقول ذلك بالسمع وانت تعلم ان ہذا المنع لا یمس القائلین باستلزامہ الحکم ایضا لان

مقصودہم من ہذا الدلیل لیس الا اثبات عقلیة الحسن والقبح فقط لا اثبات استلزامہ للحکم ایضا حتی یمسہم

المنع بان التقریب غیر تام واعلم انہ قد استدل بعض الاعاظم قاطعا علی کون الحسن والقبح عقلیین بوجہین

الاول انہ لو کانا شرعیین لکانت الصلوة والزنا متساویین فی نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل احدہما

واجبا والآخر حراما لیس اولی من العکس وہو ترجیح بلا مرجح وہو مناف لحکمة الآمر وہو حکیم قطعا وفیہ ان

فی الصلوة صفة الطیبیة التی ہی صفة الکمال وفی الزنا صفة الخباثة وہی صفة نقصان البتة فلہذین

المرجحین حکم بوجوب الاول وحرمة الثانی مع حکمة زائدة فی ذلك الحکم وہو ان بعد الحکم باطاعتہ یستحق

لثواب الآخرة ویستحق بعدمہا عقابہا والثانی انہ لو کانا شرعیین لکان ارسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة لانہم

کانوا قبل ذلك فی رفاہیة لعدم المواخذة فی شیء مما یستلذہ الانسان ثم بعد مجیء الرسل صاروا بعض

تلك الافاعیل فی عذاب ابدی فای فائدة فی ارسال الرسل الا التضییق وتعذیب عبادہ فصار

بلاء ایضا لانہ یمن برحمتہ فی کثیر من مواضع تنزیلہ وانت تعلم ان المنہیات قبل النہی وان لم تکن قبیحة

بمعنی استحقاق العذاب لکنہا قبیحة بمعنی صفة النقصان لانہا خبائث فی علم اللہ تعالی فلا تستحق

للامر بہا حتی تکون مستحقا للثواب لانہ خلاف الحکمة والحکمة صفة کمالیة لہ تعالی وخلافہا محال علی انہ

یرد علیہ ان المواخذة عندکم موقوفة علی العقل فی بعض الافعال وعلی الشرع فی بعضہا او علی حکم

الشارع مطلقا فای فائدة فی خلق الادراک فی العبد وای فائدة فی ارسال الرسل وکانوا قبل

ذلك فی رفاہیة فما ہو جوابکم فہو جوابنا واستدل بعض الشراح علی کون الحسن والقبح فی الافعال عقلیین

وان كان عين القتل قصاصاً مثلاً لكنه مخالف بالحقيقة المعتبرة شرعاً وحاصله اعتبار الجهتين في مفهومي القتلين ليصيرا حقيقتين مختلفتين يعني ان القتل الحرام وان كان عين القتل الواجب بحسب اصل الحقيقة لكنهما مختلفان في الحقيقة المعتبرة شرعاً فاعتبار استحقاق متعلق في الثاني واعتبار عدمه في الاول بمنزلة الفصلين المنوعين للحقيقتين الشرعيتين فلا يلزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه عند النسخ واعترض عليه المص بقوله ولا يخفى ما فيه انتهى قال بعض الشراح وجهه ان تغاير الجهات والاعتبارات لشيء واحد لا يوجب تعدد الذات بالذات ولا بحسب الشرع فانه لم يظهر من كلام الشارع ان صوم عاشوراء بحسب الازمان حقائق مختلفة بل حقيقة واحدة وقال بعض الاكابر في وجهه انه يرجع الى التحسين الشرعي والتقبيح الشرعي فان الحسن العقلي هو ان الفعل حسن في نفسه وان لم يرد به الشرع بل هو كاشف محض وح يرجع الى اعتبار الشارع وفيه ان حاصل الجواب ان ذات الفعل في الصورتين واحدة لكن بعد انضمام الصفة اي الظلم او الحقيقة صارا حقيقتين مختلفتين معتبرتين عند الشرع باعتبار الاحكام وليس معناه ان الحقيقتين شرعيتان فقط حتى يرد انه ح لم تكونا عقليتين بل شرعيتين فالاولى في وجهه ان يقال المراد بالذات نفس الذات لا الذات المتصفة بالوصف والا لم يصح المقابلة ولعل الحق ان قول المجيب بالحقيقة انكار للنسخ الذي عليه اجماع المسلمين لان النسخ لابد له من اتحاد موضوع القضيتين المتناقضتين المفهومتين من الناسخ والمنسوخ وانما يرفع التناقض بينهما اختلاف الزمان المعتبر في النسخ ضرورة انه لا يجوز ان يقال الصلوة واجبة مثلاً ناسخ لقولنا الصوم واجب وهذا بديهي فالقائل بهذا الجواب اما ان يعترف بحقيقة النسخ اولا والاول مستلزم لبطلان جوابه والثاني باطل في نفسه للادلة القاطعة الدالة على تحقق النسخ حقيقة نعم المحقق على ما ارتكبه في الجواب صورة النسخ بناءً

على اتحاد الموضوع للقضيتين المتناقضتين بحسب الظاهر ثم من الحنفية من قال العقل قد يستقل في بعض

الاحكام فاوجب الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى كالكذب والسفه وغيرهما حتى يجب الايمان على الصبي العاقل الذي يميز بين الايمان والكفر فلا فرق بينهم وبين المعتزلة في هذه المسئلة فانهم قائلون بان الحكم في بعض الاشياء يدرك بالعقل ولا يتوقف على الشرع وهم ايضاً قائلون به كما انهم موافقون للمعتزلة في عقلية الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة فلو كان بينهم وبين المعتزلة خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلمات الماتريدية

ان ذلك البعض هو الايمان بالله تعالى وكل ما يليق بجنابه ووجوب حرمة الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى وعند المعتزلة كثير هكذا افاد بعض الاعاظم ولعلم ان الحسن والقبح عند المعتزلة مستلزمان في نفس الامر لجميع الاحكام وان كان العقل يدرك بعضاً دون بعض والماتريدية وان صرحوا بادراك العقل بعض الاحكام ولم يقولوا باستلزامهما ادراك العقل جميع الاحكام لكن يلزم عليهم ما الزم لان استلزام البعض دون البعض تحكم محض وبهذا ظهر ان ما قال بعض الشراح ان المعتزلة ذهبوا الى الايجاب الكلي في استلزامهما الحكم وجمهور الحنفية الى السلب الكلي وبعضهم الى الايجاب والسلب الجزئيين ليس كما ينبغي قال بعض الاعاظم يفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بين الماتريدية والمعتزلة والاشعرية ان العقل عند المعتزلة علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل موجب اهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع هكذا لا يليق ان يقع بين اهل الاسلام لما من اجماع المسلمين على ان لا حاكم الا الله تعالى وفيه ما مر ان المعتزلة لما خرقوا الاجماع على ان لا خالق الا الله تعالى

فلا يبعد عنهم خرق هذا الاجماع ايضاً وروي عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لا عذر لاحد

في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل الدالة على وحدانيته وصفاته الكمالية والحق ان الايمان بالله تعالى وصفاته صفة الكمال والكفر صفة النقصان عند جميع العقلاء وايضاً الايمان شكر النعمة وهو صفة كمال والكفر كفران النعمة وهو صفة نقصان فالايمان حسن والكفر قبيح عند العقل فينبغي ان يرغب الى الحسن وان يرغب عن القبيح فالعبد لو ترك ما استحسنه العقل ولم يوجد حكم من الله تعالى في اتيانه وتركه يكون معاقباً ولم يكن معذوراً الا ان يقال انه لا يعاقب لعذر عدم وجدان الحكم منه تعالى ولعذر عدم الاعتماد الكلي على العقل فلا اعتماد في حكم العقل بان في الاول امر الله تعالى وفي الثاني نهى عنه حتى يثبت الوجوب في الاول والحرمة في الثاني وهكذا في جميع الاحكام غاية الامر انه تم فيهما استعداد كونه مأموراً به ومنهياً عنه من جانب القابل لكنه يجوز ان يخصهما الله في وقت لم يات بعد فلا يجب افاضة الامر والنهي فتأمل فيه ولما كان لقائل ان يقول انه لو وجب الايمان بالله تعالى بلا بعث رسول ودعوة فلو مات شخص بمجرد حصول العقل بلا ايمان بالله تعالى وصفاته لزم ان يكون معذباً بلا دعوة رسول لان الايمان واجب عليه وليس له عذر بالجهل مع انه قال تعالى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا اجاب عنه بقوله

اقول المراد انه لا عذر له بعد مضي مدة التامل فانه بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب

عقلاً على الله تعالى لاستحالة الظلم منه تعالى بجواز ارتفاعهما واما ثانياً فلانه لو سلم وجوب العدل عقلا فلو وجب المجازاة في الدار الآخرة يكفي اللذة والالم المماثل للذة والالم الدنياوي فمن اين يحكم العقل بوجوب المجازاة الاخروية الواردة في الشرع لان ثواب الآخرة ثواب ابدي وعقابها عقاب شديد دائم والعقل حاكم بعدم معادلة هذا الاجر العظيم مع عمل قليل في مدة قليلة في الدنيا وكذا بعدم معادلة العذاب الشديد الدائم مع ارتكاب الذنوب في مدة قليلة في الدنيا وان قيل المراد بالثواب آجلا المجازاة عقلاً مطلقاً سواء وجدت في هذه الدار او في الدار الآخرة ووجوب العدل ووجوب المجازاة مطلقاً يكفي في حكم العقل باستحقاق الثواب او العقاب آجلاً يقال على هذا يصير النزاع بين المعتزلة والاشعرية لفظيا كما لا يخفى على المتامل والوجه الثاني من الجواب ما اشار اليه بقوله على انه لو تحقق دار الجزاء لتحقق ثواب الآخرة وعقابها

كان يحكم العقل باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها فتدبر لعل وجهه ان المقصود هي هذه الحملية اعني قولنا ثبوت استحقاق الجزاء للافعال معلوم عقلاً فلا يكفي الشرطية المذكورة في اثبات المطلوب لانه يجوز ان لا يوجد الشرط قط فلا يوجد التالي ايض قط فلا يثبت المطلوب فلا بد من ضم وضع المقدم ليحصل علم وضع التالي ان سمعاً فسمعاً وان عقلاً فعقلاً ويجوز ان يكون وضع علم المقدم سمعيا فلا يثبت وضع علم التالي عقلاً فان قيل المقصود هي الحملية المقيدة وهي ان استحقاق الجزاء ثابت للافعال على تقدير تحقق دار الجزاء والمراد من حكم العقل حكمه على ذلك التقدير يقال اذا لم يحصل للعقل الجزم في تحقق دار الجزاء فلا جزم له في ثبوت استحقاق الجزاء للافعال وغرضهم حكم العقل بالجزم في الحملية المطلقة وهو ثبوت الاستحقاق للافعال فليست الحملية المقيدة مقصودة لهم ولذا قال بعض الاعاظم في وجه التدبر ان هذا التوجيه من غير رضا القائل وما قال بعض الشراح هذا الجواب هو الحق ليس بشيء

ومنه ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع لان الاول بظاهره قبيح للضرر العاجل

والثاني حسن للنفع العاجل ومنه ما لا يدرك الا بالشرع ولذا يحتاج الى ارسال الرسل كحسن

صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل الى ادراكه لكن الشارع

قد كشف عن حسن وقبح ذاتيين بمعنى استحقاق ثواب الآخرة في ذات الصوم الاول واستحقاق عقاب الآخرة في ذات الصوم الثاني لان الشارع الحكيم لم يحكم بدون صلاحية ولما حكم الشارع بالوجوب في الاول وبالحرمة في الثاني علم العقل فرقا اجماليا بان في ذات الاول حسنا وفي الثاني قبحا قال

في الحاشية المعلقة على قوله ولكن الشرع آه لا يخفى انه تعصب بل العقل حاكم بعدم الفرق الا بجعل الشارع وغاية ما يقال ان الواجب لقهر النفس انما هو الصوم مطلقا وتقديره بشهر رمضان لفضله مثل نزول القرآن وغير ذلك فيلزم كون اول شوال منتهى للصوم ونهاية الشيء تكون خارجة عنه في الحكم فتامل جدا انتهت اشارة الى ما افاد بعض الاعاظم قدس سره انه لو تم تقريرهم فانه يلزم منه ادراك العقل الحسن والقبح وايضا غاية ما لزم منه عدم وجوب صوم اول شوال والمقصود هو التحريم وقيل الحق ان الشارع اوجب لقهر النفس الصيام مطلقاً واما خصوص رمضان فلفضائل فيه ثم اوجب الفطر يوماً للضيافة فحرم صوم ذلك اليوم لقبح الاعراض عن ضيافة الله تعالى ثم اختلفوا اي المعتزلة

فيما بينهم فقال القدماء منهم لذات الفعل وقال المتاخرون لصفة حقيقية توجبهما اي كلا من

الحسن والقبح فيهما اي في الفعل الحسن والقبيح وقوم لصفة حقيقية في الفعل القبيح فقط والحسن

عدم القبح وقال الجبائي ليست صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات والحق عندنا الاطلاق الاعم

سواء كان لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا تقريراً وروده انه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقيقية لازمة لزم بطلان النسخ لان مقتضى الذات لا يتخلف فاذا كان الحسن او القبح مقتضى ذات الفعل فلا يمكن انفكاكه عنها فيجب كون الحسن حسناً ابداً وكون القبيح قبيحا ابداً مع ان بعض الافعال قد ينسخ حسنه ويصير قبيحا وهذا الايراد غير وارد علينا لانا لا نقول بكون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقيقية بل انما نقول بالاطلاق الاعم فالمنسوخ يجوز ان يكون حسنه لغيره فلا يكون حسنه باقياً عند النسخ ويصير قبيحاً قال في الحاشية اشارة الى انه يرد على غيرنا وهم الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل ولصفة لازمة وسيجيء ما يدفع الايراد عنهم ايض وخلاصته ان الذاتي قد يغلب عليه غيره كبرودة الماء عند تسخينه يعني ان الذاتي عندهم ما ينسب الى الذات سواء اقتضته الذات من حيث هي كما في اقتضاء الاربعة للزوجية او مع الشرائط كما في اقتضاء الماء للبرودة فان الماء اذا خلي وطبعه وفرض انتفاء القواسر يقتضي البرودة والحاصل انهم اخذوا الاقتضاء الذاتي بالمعنى الاعم او يسقط اعتباره كاباحة الميتة عند المخمصة يعني انه قد يسقط اعتبار كونه ذاتيا كاباحة الميتة فان حرمتها وان كانت ذاتية لكن يسقط اعتبارها عند المخمصة فصارت رخصة ولذا لم يجوزوا النسخ فيما لم يحتمل سقوط حسنه او قبحه واجيب بان القتل ظلما

حسن وقبح لكن يكون اعتبار الشارع الفعل او عدمه فى ذمة العبد مع قطع النظر عن الحسن والقبح يلزمهم الحكم
بلا سابقة الحكمة والصلوح لان ما وجوده وعدمه مستويان بالنظر الى الحكم ليس سابقاً عليه واما ثالثاً فلان
قوله ان هذا الاعتبار من الشارع لا يستدعى خطاباً ولا كلاماً ممنوع بل الخطاب النفسى والكلام النفسى عين ذلك الاعتبار
وهو قديم وتعلقه حادث بعد الشرع فحال الخطاب والاعتبار واحد وان تغايرا مفهوماً واما رابعاً فلان
قوله واما انه يتعلق بحسب هذا الصلوح آه معناه ان الاعتبار المذكور ليس متعلقاً باعتبار ذلك الصلوح
والاستعداد ولانه تعلق اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل او الكف لا باعتبار هذا الصلوح والاستعداد
ولا يخفى ان ذلك الصلوح كان حاصلاً للفعل قبل ورود الشرع فيوجب ذلك الصلوح لذلك الاعتبار
الذى هو الحكم قبل ورود الشرع فلا يجوز انكاره من الحنفية فلا يصلح للنزاع واما خامساً فلانه لا يخلو اما
ان يتعلق ذلك الاعتبار باعتبار صفة مصلحة او مفسدة او باعتبار صفة كمال او نقصان او يتعلق بلا
اعتبار صفة كذائية اصلاً فى الفعل على الاول تلك الصفة حاصلة للفعل قبل ورود الشرع فيوجب
تلك الصفة لذلك الاعتبار الذى هو الحكم قبل ورود الشرع فلا يجوز انكاره من الحنفية فلا يصلح للنزاع
وعلى الثانى يلزم حكم الحاكم بلا اعتبار مصلحة اصلاً والمعتزلة هاربون عنه ولعل الحق فى الجواب ان يقال
المراد بالحكم الخطاب ولا ريب ان الخطاب المتعلق بالافعال قديم وتعلقه حادث فالاول قبل ورود الشرع
والثانى بعد وروده والمعتزلة يقولون ان الخطاب وتعلقه كلاهما حادثان قبل ورود الشرع فهذا هو
تحرير محل النزاع فقول المورد فلا يتاتى القول بكونه قبل ورود الشرع اذ لا خطاب قبله ممنوع بل غير صحيح على
ان كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب ليس معناه الا صلوحه لهما فالحكم ح عين الحسن والقبح والكلام
فى الحكم الذى هو غير الحسن والقبح بانهما يوجبان له لا قالوا اى المعتزلة منه من كل من الحسن
والقبح ما هو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يدرك استحقاق
ثواب الآخرة وعقابها فى الصدق النافع آجلاً والكذب الضار آجلاً بلا توقف على ابانة الشرع بلا تامل
ذكره تقييل القائل الفاضل ميرزاجان فى حواشى شرح مختصر الاصول ومحصل قوله ان القول بانا نعلم
بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع او الكذب الضار يترتب عليهما الثواب والعقاب فى الآخرة بعيد
لان امر الآخرة سمعى لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالصواب اجلا والحاصل ان
امر الآخرة سمعى يتوقف على الشرع اذ لا سبيل للعقل الى ادراك امر الآخرة لا بالضرورة ولا بالنظر واجاب عنه المصنف

بوجهين الاول ما بينه بقوله اقول العدل وهو ايصال الحق الى المستحق واجب عقلاً فيجب المجازاة و
ذلك كاف لحكم العقل باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها وان كان خصوصية المعاد الجسمانى
شرعياً قال بعض الشراح هذا الكلام من العجائب فان وجوب العدل والجزاء عقلاً اما ان يراد به الضرورة
العقلية اى كونه بديهيا عقليا فذلك فى حيز الخفاء وكيف يسلم من لا يسلم كون امور الآخرة ضرورية واما
ان يراد بوجوب العدل عقلاً انه يدرك بالعقل بالبرهان فلا يستلزم ضرورية ضرورية الحسن والقبح والفهم
من كلامه ان خصوصية المعاد الجسمانى سمعى والمطلق عقلى بديهى فذلك ايضاً فى حيز الخفاء الا ترى ان
من الناس من ينكر امر الآخرة مطلقاً وتبكيتهم لا يكون بادعاء الضرورة العقلية بل بالبراهين القوية
الكلامية وبالجملة كون امور الآخرة حقاً فى نفس الامر مسلم والبداهة غير مسلمة بل الظاهر انه نظرى خفى
يحتاج الى ابانة الشارع فحاصل اعتراض ذلك الفاضل ان تحقق دار الجزاء لا يستلزم ادراكه بالعقل
ولو سلم فلا يسلم البداهة العقلية بل الظاهر من انكار بعض الناس واستدلالهم عليه بالبراهين الكلامية
انه نظرى خفيف يسلم بديهية الحسن والقبح العقليين الموقوفين على تحقق دار الجزاء وخفائه ثم ان تقرير المص
ان تقرير اعتراض ذلك الفاضل لا يختص بدعوى البداهة ثم ان جواب المص ليس بشئ اما اولاً فلانه
ان كان العدل واجباً منه تعالى بالاختيار مثل افعاله الاخر كان بحيث ان شاء عدل وان شاء تركه
فلا استحالة عقلية فى العدل وتركه حتى يجب الآخر فاختياره العدل لا يدرك الا بالسمع البتة وان كان
واجباً منه تعالى اضطراراً يكون العدل مثل صفاته الكمالية الاخر فيكون حكم صفاته وافعاله واحداً فيلزم
ان لا يكون سبحانه مختاراً فى افعاله وهو كفر صريح واما ثانياً فلانه لو ترك العدل الذى هو ايصال
الحق الى المستحق بان افرط بان اوصل زائداً على مقدار الحق الى المستحق او فرط بان اوصل ناقصاً عن
مقدار الحق او ما اوصل شيئاً من الحق او اوصل خلاف الحق فلا يخفى ان الاول فضل والثانى ليس
عدلاً ولا ظلماً لان الظلم عبارة عن عدم ايصال الحق المملوك الى المستحق المالك لا عن عدم ايصال
الحق المستعار الى المستعير لان الحق المستعار ليس حقاً والمستحق له ليس مستحقاً ولما كان ما سوى الله تعالى
عبداً له والعبد وحق العبد كلاهما فى ملك الله تعالى وحق العبد ليس الا حقاً مستعاراً فالعبد ليس مستحقاً
للحق المملوك اصلاً فعدم ايصال مالك الحق الى المستعير كيف يكون ظلماً وكذا ايصاله اليه لا يكون عدلاً
لا بحسب الشرع ولا بحسب العرف والتقابل بين العدل والظلم تقابل العدم والملكة فلا يجب العدل

ويهدم اساس المنافع فبهذا الاعتبار قبيح بكلا المعنيين والاساءة صفة نقصان فهي قبيحة بكلا المعنيين مع
انها صفة كمال في بعض المواضع تفضي اي جلب المنافع فبهذا الاعتبار حسن بكلا المعنيين وكقتل زيد
مصلحة لاعدائه موافق لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لمقصودهم وكذا بعض الافعال في عرف قوم صفة
كمال وفي عرف قوم آخر صفة نقصان ونعم ما قيل مصالح قوم عند قوم مفاسد وكاكل الحامض مثلاً
موافق للطبع وملائم للغرض في بعض الاوقات وغير موافق في بعضها وكذا الحال بالنسبة الى
الاشخاص وبالجملة معنى الكمال والنقصان قد يعتبر بحسب التعارف وهو قد يختلف بحسب الاوقات
والاقوام وقد لا يختلف كالعلم والجهل والحسن والقبح بهذين المعنيين لا ريب في كونهما عقليين يدركهما العقل
من دون توقف على الشرع بل انما النزاع في حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه
في الآخرة ومقابلهما فعند الاشعري شرعي اي بجعل الشرع فقط فما امر به حسن وما نهي
عنه قبيح ولو انعكس الامر بان كان المامور به منهيا والمنهي مامورا لانعكس الامر فصير الحسن قبيحاً
والقبيح حسناً وبالجملة ليس في ذوات الافعال استحقاق شيء من الثواب والعقاب بل جعل الشارع
الصلوة والصوم مثلاً مناطاً للثواب والزنا واللواطة مثلاً مداراً للعقاب بدون مصلحة واستحقاق
في ذواتها وعندنا اي عند اكثر الحنفية وعند المعتزلة عقلي اي لا يتوقف على الشرع وقد يسمى
ذاتيا لانه قد يكون لذات الفعل او عوارض ذاته فصار منسوبا الى الذات اولانه لما لم يكن بجعل الشارع
امكن استناده الى الذات اما تسميته عقليا فلما قال في الحاشية انما سمي عقليا لانه
قد يدرك بالعقل او لان ثبوته لما كان بلا جعل جاعل كان من شانه ان يدرك بالعقل
وقيل انما سمي به لان الحسن والقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم
عند العقل وفيه ما فيه انتهت قيل وجه ما فيه ان قول القائل يدل على ان كون كل فعل بحيث
يستحق فاعله المدح او الذم معلوم عند العقل وهو ليس بلازم بل اللازم هو الايجاب الجزئي
فلا يتم هذا القول وفيه ان الايجاب الجزئي ايضا ليس بلازم لان استحقاق المدح او الذم في الآخرة
لا يعقل الا بالشرع فتامل لكن عندنا حسن الافعال وقبحها وان كانا عقليين لا يستلزم
حكما في العبد من الله تعالى بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم بالامر او النهي من الحكيم الذي
لا يرجح المرجوح بان يحكم بنقيض ما ادرك حسنه او نهى بنقيض ما ادرك قبحه لان ما ادرك حسنه او قبحه راجح

ونقيضه مرجوح فما لم يحكم ليس هناك اي في الافعال حكم فالحاكم هو الله تعالى وظهور حكمه الامر والنهي
ليس الا بالشرع فما لم يحكم بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك امر ونهي اصلا قال في الحاشية
نظير ذلك العلة المستنبطة لحكم الاصل ما لم يحكم المجتهد لم يكن هناك حكم وكالمصلحة المقتضية
لانتظام كل الممالك او المدينة ما لم يحكم به الملك لم يكن له حكم فتدبر انتهت هذا الزام على المعتزلة
ومن وافقهم في ان الحسن والقبح يوجبان الحكم ولا يتوقف على الشرع ومن ههنا اي من اجل
ان حسن الافعال وقبحها لا يوجب الحكم اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف ومن لم يبلغ اليه
الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل لم يجب عليه الاحكام فلا يعاقب على تركها ولما كان نبينا و
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مبعوثاً الى كافة الانام الى يوم القيمة يجب ان يبلغ الاسلام الى
كل معمورة قهراً او خبراً فمن لم يبلغ اليه الدعوة نادر بل معدوم بخلاف المعتزلة والامامية والكرامية و
البراهمة فانه عندهم يوجب الحكم من الشارع فلو لا وجود الشارع وكانت الافعال لوجبت الاحكام
حسب ما فصلت في شرائع الانبياء عليهم السلام من الوجوب والندب والكراهة [illegible]
الحكم ايضا كما انكروا شرعية الحسن والقبح واعلم ان ههنا كلاما تقريره ان هذا النزاع بين الحنفية والمعتزلة
غير صحيح بل انما النزاع في اللفظ لانه ان اريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا يتاتى القول بكونه قبل ورود
الشرع اذ لا خطاب قبله فلا مساغ لقول المعتزلة وان اريد به كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب
فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا معنى لانكاره فمن قال بالحكم قبل الشرع اراد المعنى الثاني ومن نفاه قبله
اراد المعنى الاول ولما لم يفهم احدهما مراد الآخر وقع النزاع بينهما وبعد فهم المراد لا نزاع الا في اللفظ واجاب
عنه بعض الاعاظم بان المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع ان
في ذمة العبد الفعل او الكف جبراً وهذا لا يستدعي خطاباً ولا كلاماً ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من
الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح والاستعداد لوصول الثواب والعقاب واما انه يتعلق
بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل او الكف فلا فاذن يصلح هذا
المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان هذا المعنى للحكم خلاف
ما هو منقول عنهم فكيف يحمل كلامهم عليه واما ثانيا فلانه ان كان في الفعل استحقاق الثواب او العقاب
فهو حسن او قبيح فاعتباره في ذمة العبد للحسن والقبح لا يكون جبراً لانه ان كان بلا حسن وقبح او كان مع

التكليف اذ هو تكليف بفعل الغير بخلاف ابتداء النظر لا يجرى الى طائل لان التذكر بعد الغفلة عن حصول
المطلوب وابتداء النظر سيان فى عدم حصول المطلوب بهما فلا وجه للحكم بافادة ابتداء النظر العلم ومنع افادة
التذكر المذكور له كما لا يخفى و الثالث ما قال الحكماء انه حصول العلم بعد النظر بالاعداد فان المبدء
الذى يستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا مفيض عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص
يستدعيه والاختلاف فى الحوادث اختلاف بحسب استعدادات القوابل فانه يعد الذهن اعدادا تاما
لحصول النتيجة من المبدء الفياض و يفيض عليه النتيجة منه اى من المبدء الفياض و هو الواجب سبحانه
لكن تاثيره فى الحوادث وايجاده لها يتوقف على شروط واستعدادات القوابل والحاصل ان علم النتيجة
فائض من المبدء الفياض وجوبا منه والنظر دخيل فيه بطريق الاعداد دون الايجاب واختار الامام
الرازى انه واجب عقيبه اى عقيب النظر وان لم يكن العلم واجبا منه تعالى ابتداء بل هو
واجب من النظر والنظر واجب من الله تعالى ابتداء وهو لا ينافى قدرة المختار على ذلك العلم الواجب من
النظر اذ يمكن ان يفعله بايجاد موجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب وغير متولد منه اى
من النظر لانه ليس لقدرة العبد تاثير فى النظر بل هو فعل الله تعالى وفيه انه اذا جوز ان يكون
بعض آثاره تعالى موجبا للبعض فاى استبعاد فى ان يكون العبد الذى هو اثر من آثاره تعالى
خالقا وموجبا لافعال نفسه فهذا راجع الى مذهب المعتزلة وان قيل ان المراد بالوجوب عقيب النظر ان
النظر له مدخل فى الجملة فى وجوب العلم ولو بالاعداد فهذا راجع الى مذهب الحكماء وان قيل المراد التعقيب
الزمانى فقط من غير مداخلة النظر اصلا فيرجع الى مذهب الاشاعرة مع انه ينافيه قوله وان لم يكن واجبا
منه ابتداء فانه صريح فى ان هذا الوجوب بواسطة النظر وهذا ينافى مذهب الاشاعرة وغاية ما يمكن ان
يقال ان العلم واجب من الله تعالى بعد تعلق مشية اذ لا وجود الا بالوجوب فهذا ضرورى الوجود
باختياره تعالى بخلاف مذهب الحكماء فانهم ينفون الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك وان قالوا بالاختيار
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فانه بهذا المعنى لا ينافى الوجوب لوجود المشية وغير متولد من النظر
بل هو والنظر كلاهما مستندان الى الله تعالى على خلاف مذهب المعتزلة لانهم لا يقولون باستناد العلم
اليه تعالى نعم جعل الله تعالى لتعلق مشيته سببا هو النظر فهو واجب منه عقيب النظر وهذا المذهب قد
اختاره المص حيث قال و هذا المذهب اشبه بالحق لان حاصل هذا يرجع الى اللزوم

ولكن ورد بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر غير معقول
وكذا ثبوت الكل بدون الاعظمية من الجزء وكذا وجود هيئة الشكل الاول مع تفطن الاندراج
بدون العلم بالمطلوب غير معقول فلزوم علم النتيجة للنظر مما لا ينكر وان كان هذا اللزوم بسبب الاستناد الى
ثالث فقائل فان المقام لا يخلو عن دقة المقالة الثانية فى الاحكام ومتعلقاتها الاحكام
جمع حكم ولا بد له من الحاكم والحكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه و فيه ابواب اربعة الاول فى الحاكم والثانى
فى الحكم والثالث فى المحكوم فيه والرابع فى المحكوم عليه لا حكم الا من الله تعالى هذا ماخوذ من قوله تعالى
ان الحكم الا لله فلا حاكم الا الله تعالى والتفصيل ان المراد بالحكم عند اهل الشرع حكم التكليف وهو اما خطاب
الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا او اثر ذلك الخطاب من الوجوب والحرمة وغيرهما
او اعتبار الشارع الفعل او الكف فى ذمة العبد فلا بد من التجريد حتى يكون الحكم عبارة عن مطلق الخطاب
ويكون معناه لا خطاب الا من الله تعالى وقال بعض المشائخ ان الحاكم عند المعتزلة هو العقل وهذا وان كان
مما لا يجترء عليه المسلم كما افاد بعض الاعاظم لكن المعتزلة لما اجترؤا على الشرك فى خلقه فلا يبعد عنهم ان يجترؤا
على الشرك فى حكمه ايضا ويمكن ان يراد بالحكم حكم الايجاد والتكوين هو الخلق فعند اهل الحق لا حكم بهذا المعنى
الا من الله تعالى بخلاف المعتزلة فانهم خالفوا اهل الحق فى افعال العباد ويمكن ان يراد به حكم القضاء والقدر
فالمعنى انه لا حكم الا لله تعالى فانه قضى وقدر كل حكم فى علمه القديم فصح نفى جنس الحكم من غير الله تعالى
وحكم بعض الكفار والظالمين وان كان مخالفا لحكم الشرع لكنه موافق لحكم القضاء والقدر والمعتزلة ينكرون
القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية عن العباد فالعباد حاكمة فى افعالهم عندهم ويمكن ان يراد بالحكم
حكم الآخرة وهو مختص به تعالى عند الكل كما يختص الملك به فى اليوم الآخر لقوله تعالى لمن الملك اليوم
ولا يتصور خلاف احد من ائمة الاجابة فى اختصاص هذا الحكم بالله تعالى لا نزاع فيما بين العقلاء فى
ان الفعل حسن او قبيح بمعنى صفة الكمال او النقصان كالعلم والجهل فان حسن الاول وقبح الثانى
يدركهما جميع العقلاء لا يتوقف على الشرع او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوى ومنافرته
كموافقة السلطان الجائر ومخالفته فان حسن الاول وقبح الثانى يدركهما جميع العقلاء لا يتوقف على الشرع
لكن هذين المعنيين قد يختلفان بحسب المواضع والاشخاص والاوقات الا ترى ان الاحسان صفة كمال
يطيع القلوب ويوافق الاغراض الدنياوية فهو حسن بكلا المعنيين لكن فى المواضع صفة نقصان يفضى الى الفساد

مع قطع النظر عن العوارض مستلزم للعلم بخلاف الحس اتفاقاً فان جزم العقل فی المحسوسات لیس
بمجرد الاحساس بالحاس بل لا بد مع ذلك من امور اخر یوجب الجزم وایضا الحس الصرف
یحتمل الغلط کما قلتم وان کان لا یعلم ما هی متی حصلت کما ذکروا فی جواب لقادحین فی الحسیات فقط
انتهت انت تعلم انه کما ان للمحسوسیة شرائط بحسبها تفید العلم کذلك للنظر الصحیح شرائط بحسبها تفید العلم فلا یظهر
الفرق بینهما فی افادة العلم ویجاب بانه یتمیز بالعوارض فان البدیهة حاکمة بان الحاصل بعد
النظر الصحیح علم لا جهل اقول وفیه انه بماذا یعلم انه نظر صحیح فان الاحتمال ای احتمال
عدم الصحة قائم من المبادی الی المقاطع ای المطالب مثلا بمثل یعنی ان المطالب کما
تحتمل الکذب کذلك المبادی ایضا تحتمل الکذب والحس لا یفید الا علما جزئیا وهو لا یکون کاسبا
قال فی الحاشیة جواب سؤال وهو انه یجوز ان یکون مقاطع العلم علی مآخذ حسیة
ومقاطع الجهل علی مآ عقلیة فاجاب بان العلوم الحسیة علوم جزئیة لا تکون کاسبة فلا کاسب
الا علوم عقلیة انتهت فیه ان المحسوسات قضایا یحکم العقل فیها بواسطة احدی الحواس وهی قد تکون
جزئیة کما تقول هذا السواد موجود وقد تکون کلیة کما تقول کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا فیجوز ان
یکون مبادی النظر من قبیل الاخیر وح یفید هذا النظر العلم الا ان یقال العلم الحسی عندهم ما یکون متعلقا
بالقضیة التی موضوعها شخص محسوس بالذات او بالعرض وح لا تکون هذه القضیة کاسبة قال بعض
الشراح یمکن ان یقال المبادی علی تقدیر کونها محسوسات وان کانت بدیهیات لا تقبل الخطاء من جهة
المادة ولکن یمکن وقوع الخطاء فیها من جهة الصورة کما یکون فی الجهلیات المکتسبة من المبادی المعقولة
وفیه ان الخطاء فی الجهلیات المکتسبة انما تقع فی الاکثر من جهة المادة لا من جهة الصورة بخلاف المبادی
علی تقدیر کونها محسوسات فقیاس احدهما علی الآخر قیاس مع الفارق بل الحق فی الجواب منع التماثل
بین العلم والجهل کما هو مذهبنا من ان العلم مخالف للجهل بالحقیقة فتدبر ولعل اشارة الی ان
مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحیث لا تمیز ان فی اول الامر وهما کذلك لان الجزم ربما یکون
علما وربما یکون جهلا فلا تمیز ان فی اول الامر فیعود الشبهة کما کانت کذا افاد بعض الاعاظم مسئلة فی
کیفیة افادة النظر الصحیح العلم بالمطلوب والمذاهب المشهورة فیه ثلثة الاول ما قال الاشعری ان الافادة
ای افادة النظر العلم بالمطلوب بالعادة اذ لا مؤثر الا الله تعالی وهو قادر مختار ان شاء فعل وان شاء

ترك ولا یتوقف اصدار مقدوراته علی شیء اصلا بل یکفی ارادة الفاعل المختار وما یری فی الظاهر اسبابا
لیست فی الحقیقة کذلك بل الله تعالی اجری عادته بخلق بعض الاشیاء عقیب بعض کالاحراق عقیب
مماسة النار والری بعد شرب الماء ولیس للمماسة والشرب مدخل فی وجوب الاحراق والری اصلا فلذا ان
یوجد المماسة بدون الاحراق والاحراق بدون المماسة نعم اذا تکرر صدور فعل عقیب آخر دائما او اکثریا یظن
فی بادی الرای ان له دخلا فی ذلك مع ان الامر لیس کذلك بل الاسباب والمسببات کلها بخلق الله تعالی
انشاء یخلق المسببات بلا سبب کما فی خوارق العادات وبالجملة العلم بعد النظر ممکن حادث محتاج الی
المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالی فهو من افعاله الصادرة عنه تعالی بلا وجوب منه کما زعمت الفلاسفة
انه فاعل بالایجاب ولا اختیار له بمعنی صحة الفعل والترك ولا وجوب علیه کما هو مذهب المعتزلة ف
الثانی ما قالت المعتزلة انه ای حصول العلم بعد النظر بالتولید ومعنی التولید عندهم ان
یوجب فعل العبد وجود فعل آخر فالناظر یخلق النظر فیتولد منه العلم بالمطلوب من غیر صنع الناظر فیه کحرکة
المفتاح عند حرکة الید قال فی الحاشیة وقیاس الاشاعرة فی ردهم ابتداء النظر بالتذکر یعنی
ان الاشاعرة قاسوا فی الرد علیهم ابتداء النظر بالتذکر وقالوا لو کان العلم بالتولید کما زعمت المعتزلة
لکان تذکر النظر ایضا مفیدا للعلم اذ لا فرق بینهما ای بین ابتداء النظر وتذکره فیما یعود الی استلزام المطلوب
من صحة المادة والصورة وهو انتقال الذهن من النظر الی المطلوب فکما ان تذکر النظر لا یولد العلم عندهم
حیث قالوا النظر المعاد لا یولد العلم فلیکن فی صورة الابتداء ایضا کذلك مدفوع بان التذکر لعله
حصول العلم بالمطلوب فالمطلوب حاصل فیه من قبل وانما یحتاج الی الملاحظة والالتفات فقط ولو
افاد التذکر المطلوب لزم تحصیل الحاصل والابتداء قبله ای حصول المطلوب فلم یکن المطلوب فی هذه الصورة
حاصلا من قبل فیوجد بعد النظر کذا فی مقدمات شرح المواقف وهذا الدفع مدفوع بما فی
النهایة ان مذهبهم انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فیه ثم تذکر النظر فانه لا یولد العلم به
ای بالمنظور فیه بل یکون المنظور فیه مقدورا بنفسه مباشرا بالقدرة لئلا یمتنع التکلیف بالمعرفة
انتهت یعنی ان الکلام فی التذکر بعد الغفلة عن الحصول فانه لا یولد العلم عند المعتزلة مع انه لا فرق بینه
وبین ابتداء النظر فی عدم حصول العلم قبله فقولهم لو کان تذکر النظر مولدا للعلم بالمنظور فیه لزم ارتفاع
التکلیف بالمعرفة لان التذکر لیس بمقدور بل یقع بطریق الضرورة بلا اختیار منا ولا یمکن ان یقع به

والثالث المركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والخامس المركب من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى او سالبًا اى سالبة جزئية وهذا فى الضرب الثانى المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والرابع المركب من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى وهو يعلم بان يجعل نقيض النتيجة لكلية كبرى اذ نتائج هذا الشكل جزئية فتكون نقائضها كلية وصغرى القياس لايجابها صغرى فينتج من الشكل الاول ما ينافى الكبرى وهذا جار فى الضروب الستة كلها او بان يعكس الكبرى ثم يعكس الترتيب فيرتد الى الشكل الاول ثم يعكس النتيجة فتكون هى النتيجة المطلوبة وهذا انما يجرى فى الضرب الاول والثالث دون البواقى والرابعة ان يثبت الملازمة سواء كانت اللزومية جزئية او كلية بين امرين فينتج فيه استثناء وضع المقدم الملزوم وضع التالى اللازم يعنى كون النتيجة لازمة لصورة ذلك الاستثناء بشرط كلية فى اللزومية الجزئية ايضًا والا اى وان لم يبين وضع المقدم وتحققه مستلزما لوضع التالى وتحققه فلا لزوم بين المقدم والتالى بل ينفك احدهما عن الآخر واللزوم امتناع الانفكاك فيلزم تخلف ولا عكس اى لا ينتج وضع التالى وضع المقدم لجواز اعمية اللازم والرفع بالعكس اى ينتج رفع التالى رفع المقدم والا يلزم تخلف الملزوم عن اللازم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالى لجواز اخصية المقدم الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الاعم واورد منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا قدر هذا المحال جاز ان يستلزم المحال الآخر وهو عدم بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم واجاب عنه المص بقوله ان اللزوم الكلى حقيقة سواء كان بين وجود الملزوم ووجود اللازم او بين انتفائهما امتناع الانفكاك اى امتناع انفكاك وجود اللازم عن وجود الملزوم او امتناع رفع الملزوم عن رفع اللازم لان رفع اللازم ملزوم ورفع الملزوم لازم فى جميع الاوقات والتقادير اى فى جميع تقادير تحقق الملزوم المقدم سواء كان وجود الملزوم او رفع اللازم فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فى الجميع اى فى جميع تقادير المقدم المعتبرة فى اللزومية الكلية فيرجع هذا المنع الى منع اللزوم وقد فرض اللزوم هف فتدبر واورد عليه بان المعتبر فى كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم والتقدير الذى

ينافى التالى اى ينافى لزوم التالى ليس ممكن الاجتماع مع المقدم فلا يكون تقدير الانفكاك داخلًا فى جميع التقادير المعتبرة فمنع اللزوم فى هذا الوقت لا يرجع الى منع اللزوم واجيب بان اللزوم بين شيئين انما يتحقق بان يكون اللازم ممتنع الانفكاك فى جميع اوقات وجود الملزوم فوقت الانفكاك اما ان يكون داخلًا فى الجميع او لا على الثانى عدم انتاج رفع التالى رفع المقدم مسلم لان من شرط الانتاج ان يكون تقدير رفع التالى داخلًا فى تقادير وجود المقدم وعلى الاول اما ان يكون التالى اللازم ممتنع الانفكاك عن المقدم على ذلك التقدير او لا على الثانى لا يتحقق اللزوم فتكون اللزومية الكلية التى هى جزء القياس الاستثنائى كاذبة وعلى الاول الرفع مستلزم للرفع ولعل الحق ما افاد بعض الاكابر ان معنى انتاج الوضع والرفع الوضع والرفع انه ينتج اذا علم بعد علم الملازمة ان المقدم او عدم التالى متحقق فى الواقع فالعلم بوقوع الشئ يقتضى عدم استحالته فالاستدلال بالاستثنائى انما يجرى اذا كان المقدم او عدم التالى واقعًا متحققا والا فلا فالتقادير المعتبرة فى اللزومية هى التى يمكن اجتماعها مع المقدم وتقدير عدم بقاء اللزوم ليس كذلك والصورة الخامسة ان يعلم المنافاة بينهما صدقًا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم النتائج بحسبها ففى المنافاة فى الصدق فقط ينتج استثناء وضع كل رفع الآخر ولا ينتج استثناء رفع كل وضع الآخر لجواز كذبهما وفى المنافاة فى الكذب فقط ينتج استثناء رفع كل وضع الآخر ولا ينتج استثناء وضع كل رفع الآخر لجواز صدقهما وفى المنفصلة الحقيقية اربع نتائج لاستحالة صدقهما وكذبهما مسئلة السمنية نفوا افادة النظر العلم اليقينى مطلقا اى لا يفيده اصلا سواء كان فى الالهيات او فى غيرها قائلين بان لا علم الا بالحس لان الجزم قد يكون جهلًا وهو مثل العلم فبماذا يعلم ان الحاصل بعده علم لانه لما كان الجهل المركب مثل اليقين لكون حقيقتهما الجزم فاحتمال الغلط بان يكون الحاصل بعد النظر جزمًا غير مطابق للواقع لا جزمًا مطابقًا للواقع قائم فى كل جزم فلا تميز العلم عن الجهل قال فى الحاشية انت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها كذا فى شرح المواقف يعنى ما ذكروا جار فى المحسوسات ايضًا فان الحس يغلط كثيرًا فيكون جهلًا غير مطابق للواقع فاحتمال الغلط قائم فى كل علم حسى لكثرة وقوع الغلط فى الحس فلا يفيد الحس اليقين مع انهم قائلون بافادته فما هو جوابهم فهو جوابنا اقول يمكن ان يقال فى الجواب عن النقض المنقول عن شرح المواقف انتم ادعيتم ان مجرد النظر الصحيح

بحسب الفرض انما یوجب التلازم بین السلب و الایجاب الحقیقی الذی یستدعی نحوا ما من الوجود سواء
کان خارجیاً او ذہنیاً محققاً او مقدراً و الکلام فی الایجاب الخارجی المحقق او الذہنی کک و ہو لا یلزم
لکل سلب بخلاف الایجاب الحقیقی و الا فلا حاجة الی اشتراط الایجاب لان الایجاب الحقیقی لازم
لکل سلب ضرورة ان الحکم موقوف علی تصور الموضوع و حصول مفہومہ فی الذہن و ظاہر ان فی
مادة النقض الایجاب و السلب کلاہما خارجیان فلا تلازم لعدم وجود الموضوع فی الخارج فتامل
و الثانیة ان یعلم حکم لکل افراد شیئ ہو الاکبر ہذا ہو العلم بقضیة کلیة موضوعہا الاکبر و محمولہا الاوسط
سواء کانت موجبةً او سالبةً فہذا علم الکبری الکلیة التی ہی احد الشرطین فی الشکل الثانی
و مقابلہ للآخر یعنی حکماً مقابلاً لذلک الحکم فی الایجاب و السلب للآخر الذی ہو الاصغر کلا
او بعضا ہذا ہو العلم بقضیة موضوعہا الاصغر و محمولہا الاوسط مخالفة للکبری فی الایجاب و السلب
فہذا علم الصغری المخالفة فہذہ ضروب اربعة فیعلم منہ سلب ذلک الشیئ الذی ہو الاکبر عن الآخر
الذی ہو الاصغر کک ای کلاً او بعضاً فہذا ہو علم النتیجة السالبة بتامل اما فی الضروب کلہا بان
یجعل نقیض النتیجة لایجابہ صغری لان الشکل الثانی لا ینتج الا السلب فنقیضہ ایجاب و کبری
القیاس لکلیتہا کبری فینتظم قیاس من الشکل الاول ینتج نقیض الصغری و ہو خلف او بتامل
فی الضرب الاول و الثالث بان یعکس الکبری و یضم مع الصغری فیصیر شکلاً اولا منتجا للمطلوب
و ہذا لا یجری فی الضرب الثانی و الرابع فان کبراہما موجبة کلیة و ہی تنعکس الی الجزئیة فلا تصلح لکبرویة
الشکل الاول او بتامل فی الضرب الثانی فقط فان صغراہا سالبة کلیة و ہی تنعکس کنفسہا فتصلح
لکبرویة الشکل الاول ثم یعکس الترتیب فیصیر شکلاً اولا منتجا للسالبة الکلیة و ینعکس الی المطلوب بخلاف
الضرب الاول و الثالث فان عکس صغراہما موجبة جزئیة لا تصلح ان تکون کبری للشکل الاول
و کذا فی الضرب الرابع ایضا فان صغراہ سالبة جزئیة لا تنعکس و علی تقدیر انعکاسہا تنعکس جزئیة و الحق
انا نصدق بالنتیجة عقیب الشکل الثانی من غیر ملاحظة ردہ الی الشکل الاول فانا اذا قلنا کل
انسان حیوان و لا شیئ من الحجر بحیوان جزمنا بالنتیجة اعنی قولنا لا شیئ من الانسان بحجر بناءً علی
امر واضح بدیہی و ہو ان الامر الواحد کالحیوانیة اذا کان ثابتاً لامر مسلوباً عن امر وجب ان یکون
الامران متغائران اذ لو اتحدا کان الامر الواحد ثابتاً لشیئ و مسلوباً عنہ ایضا و فیہ من اجتماع النقیضین

ما لا یخفی و بہذا ظہر ان ما فی المختصر ان لا انتاج الا بالاول بناءً علی ان النتیجة لیست بلازمة
الا للشکل الاول لان حقیقة البرہان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحکوم علیہ و ان جہة الدلالة ان موضوع
الصغری بعض موضوع الکبری فالحکم علیہ حکم علیہ و کلاہما صورة الشکل الاول و العقل لا یحکم بالانتاج
الا بملاحظة سواء صرح بہ او لا لیس بشیئ لانہ ان اراد بقولہ حقیقة البرہان الخ انہ لا بد منہ فی الواقع سواء
لوحظ استلزامہ للمطلوب و حصولہ للمحکوم علیہ ام لا فحق لکنہ لا یصلح طریقا للتوصل الا بالملاحظة و العلم
فلا فائدة یعتد بہا فی وجوب وجودہ الواقعی و ان اراد ان التوصل الی المطلوب لا یمکن الا بان یلاحظ
امر و یصدق باستلزامہ للمطلوب و حصولہ للمحکوم علیہ کما ہو ظاہر کلامہ فظاہر انہ غیر لازم و لذا قال المص معترضا علیہ
فادعاء بطلانہ الضرورة لان اللزوم لا لمقدمة اجنبیة یجوز ان یکون مع منتجة ای ملزوم متعدد فکما
ان النتیجة لازم للشکل الاول کک ہی لازمة للاشکال الاخر ایضا لا سیما الثانی منہا و الدوران معہ الاول
وجوداً و عدماً لا ینافیہ ای لا ینافی اللزوم مع الاشکال الاخر و اعلم ان ابا علی قد صرح فی کتاب الشفاء
بان المطلوب الذی یثبت بالشکل الثانی و الثالث و الرابع و ان کان مما یمکن اثباتہ بالشکل الاول
بعکس الصغری و الکبری کما فی الثانی و الثالث او عکس الصغری مع عکس المقدمتین کما فی الرابع لکن
التالیف فی بعض المقدمات و ان انتظمت علی ہیئة الشکل الاول لا یکون طبعیا و کثیرا ما یکون الانتظام
الطبعی ہو وجہ الدلالة و بہ ینتقل من الدلیل الی المطلوب فیحتاج الی الاشکال الثلث سوی الشکل
الاول البتة و الصورة الثالثة ان یعلم ثبوت امرین ای الاصغر و الاکبر لثالث موضوع
و ہو الاوسط احدہما ای احد ثبوت الامرین کلی ای الصغری او الکبری موجبة کلیة و فیہ اشارة
الی کلیة احدی المقدمتین فیعلم التقائہما ای التقاء ذینک الامرین المحمولین فیہ ای فی
ثالث و سط موضوع فیلزم ثبوت الاکبر لبعض الاصغر و ہی النتیجة الموجبة الجزئیة من الضروب الثلثة
من الموجبتین لسقوط الجزئیتین او عطف علی ثبوت امرین ثبوت امر لہ فیہ اشارة الی اشتراط
ایجاب الصغری فی الشکل الثالث مع عدم ثبوت الآخر لہ کک مع کلیة احدہما
فیلزم عدم التقائہما فیہ فیلزم سلب الاکبر عن بعض الاصغر و ہی السالبة الجزئیة من الضروب الثلثة
من الصغری الموجبة و الکبری السالبة لسقوط السالبتین فلا یکون المطلوب اللازم الا جزئیاً
موجباً ای موجبة جزئیة و ہذا فی الضرب الاول المرکب من موجبة کلیة صغری و موجبة کلیة کبری

الحملي والاستثنائيان المتصلة والمنفصلة الاولى ان يعلم حكم لكل افراد شيء وهو الاوسط ايجابا او سلبا هذا هو العلم بقضية كلية موضوعها الاوسط ومحمولها الاكبر سواء كانت موجبة او سالبة فهذا هو علم الكبرى الكلية ثم يعلم ثبوته اي ثبوت الاوسط بالفعل للآخر المسمى بالاصغر كلا او بعضا وهذا هو العلم بقضية موجبة موضوعها الاصغر ومحمولها الاوسط فهذا علم الصغرى الموجبة فيلزم ثبوت ذلك الحكم اي صدق ذلك الحكم العام من الايجاب والسلب للآخر المسمى بالاصغر كلا او بعضا فيحصل النتائج من الضروب الاربع فلا بد في تلك الضروب من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وما في التحرير الا في صورة مساوات طرفي الكبرى يعني يشترط في الشكل الاول احد الامرين اما ايجاب الصغرى مع كلية الكبرى او سالبة الصغرى مع الايجاب الكلي من طرفي الكبرى مثاله بعض الحمار ليس بناطق وكل ناطق انسان فما اكتفى به اهل المنطق من اشتراط ايجاب الصغرى وكلية الكبرى ليس بشئ ليس بنتيج لانه ليس لذاته يعني ان الاستلزام في صورة مساوات طرفي الكبرى ليس لذاته بل بواسطة مساوات طرفي الكبرى وانت تعلم ان قيد لذاته لاخراج ما يستلزم بواسطة مقدمة اجنبية لا لاخراج ما هو مستلزم بواسطة مطلقا سواء كانت شرطا او مقدمة اجنبية والا يخرج جميع الاشكال عن تعريف القياس لان ذات الشكل الاول مثلا عبارة عن القولين اللذين يكون الاوسط فيه محمول الصغرى وموضوع الكبرى ومن شرائطها ايجاب الصغرى وكلية الكبرى فلا يستلزم الشكل الاول لذاته النتيجة بل بواسطة الشرائط وهكذا باقي الاشكال وما قال بعض الاعلام في توجيه كلام المص يعني ان هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية محل نظر اذ يلزم على هذا ان تكون الشرائط كلها مقدمات اجنبية وما قال بعض الشراح الحق ان المخالفة لفظية واصطلاحية فالمنطقيون اذا اخذوا في تعريف القياس قيد لذاته وصرحوا بان القياس هو المركب من الاقوال يستلزم لذاته قولا آخر شرطوا ايجاب الصغرى وصاحب التحرير اسقط هذا القيد عن تعريف القياس وقال لا حاجة الى زيادة هذا القيد لاعمية الدليل لما هو مستلزم لنفسه وما هو مستلزم بواسطة والشكل الاول قسم من هذا المعنى الاعم وح لا حاجة الى قيد الايجاب بل مع السالبة الصغرى ومساوات طرفي الكبرى ينتج السالبة ففيه ان صاحب التحرير كانه قال اولا انه لا حاجة الى هذا القيد المخل للشمول لجميع الدلائل ثم قال لو فرض تخصيص البيان للموصل بالذات وقيد بقيد لذاته لذلك تخصيص الشروط بايجاب الصغرى وكلية الكبرى باطل بل الشرط احد الامرين

وكل شكل مستجمع للشرائط يستلزم لذاته النتيجة وكما ان الايجاب حال غير لازم للقضية بل شرط لكونها صغرى على تقدير كلية الكبرى كذلك مساوات الطرفين حال غير لازم للقضية الموجبة الكلية بل هو شرط لكونها كبرى على تقدير كون الصغرى سالبة وليس قيد لذاته لاخراج ما يستلزم النتيجة للشرائط وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم ان هذا انما يرد لو كان قيد بقيد لذاته والا فلا كلام ظاهر فتأمل وارد على هذا الاشتراط قولنا أ ليس ب وكلما ليس ب ج ينتج أ ج حاصله ان القياس المركب من سالبة الصغرى وسالبة الموضوع كبرى سواء كانت موجبة او سالبة ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى لان قولنا أ ليس ب وكلما ليس ب ج ينتج أ ج سواء كان ج اعم مما ليس ب او مساويا له فلا يكون ايجاب الصغرى مع كلية الكبرى شرطا لانتاج الشكل الاول والجواب ان السلب من حيث هو دفع محض وعقد الوضع في الكبرى سواء كانت من جهة عقد الحمل موجبة او سالبة لا يخلو عن ملاحظة الثبوت فان لاحظته اي الثبوت في سالبة الصغرى فلا سلب بل ايجاب سلب فصارت الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سالبة فوجد ايجاب الصغرى مع كلية الكبرى والا اي وان لم يلاحظ ذلك الثبوت في الصغرى فلا اندراج للاصغر الذي هو تحت الاوسط الذي هو ما ليس ب لان افراد ما ليس ب هي التي تثبت لها ليس ب ولم يعلم ان آ ثبت له ليس ب اذ لم يلاحظ الثبوت في الصغرى فان قيل السالبة والموجبة الحقيقية متلازمتان فصدق سلب ب عن أ يستلزم ثبوت سلب ب له فعلم في الصغرى السالبة ثبوت سلب ب لآ فقد تحقق الاندراج وان لم يلاحظ الثبوت في الصغرى السالبة لا يقال الموجبة السالبة المحمول وان لم تقتض وجود الموضوع كالسالبة البسيطة عند المتأخرين لكن الحق ان الربط الايجابي مطلقا يستدعي وجود الموضوع والسالبة لا تستدعيه فكيف التلازم لان عموم السلب عن الايجاب انما هو بالاعتبار بان الايجاب لا يصح الا مع وجود الموضوع وملاحظته بخلاف السلب فانه يصح مع اخذ الموضوع من حيث ثبوته ولا ثبوته وليس عموم السلب عن الايجاب بحسب التحقق والتناول بل كلما صدق السلب ولو في الامور المستحيلة صدق ايجابه الحقيقي لان الايجاب يصح مع اعتبار نحو ما من الوجود خارجيا كان او ذهنيا محققا كان او مقدرا فيتحقق التلازم بحسب التحقق والتناول يقال اولا ان استلزام هذا القياس للنتيجة ليس لذاته بل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الايجاب الحقيقي والسلب متلازمان وثانيا ان وجود الموضوع

باطلاقه سواء كان صحيحاً او فاسداً يمكن التوصل به الى المطلوب لان الفاسد لا يتوصل به اليه وان كان قد يفضي اليه اتفاقاً ومعنى الافضاء الاتفاقي ان احداً مع عدم رعاية قوانين الانتاج يتوصل بشكل من الاشكال الى النتيجة كمن راى ان العالم متغير وبعض المتغيرات حادث يستنتج منها ان العالم حادث ذاهلاً عن كونه بعيداً عن الانتاج بمراحل اذ الكبرى جزئية فهذه الهيئة ليست مفضية بالطبع الى المطلوب وان افضت بالذاهل عن الخطار اتفاقاً وقد يخص الدليل بالقطعي فتعريف الدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي كحدوث العالم لوجود الصانع ويسمى الظني امارة فتعريف الامارة ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى الظن بمطلوب خبري كالنار لوجود الدخان والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد من واسطة لثبوت محمول المطلوب لموضوعه فوجبت المقدمتان ومن ههنا قال المنطقي هو قول يكون عنه قول آخر وهو المطلوب اعلم ان القول وان كان مرادفاً للمركب شاملاً للتقييدي وغيره من المركبات الناقصة والتامة الانشائية والخبرية لكن عني به في التعريف المركب التام الخبري ضرورة ان المطلوب من الدليل التصديق بشيء وما عداه من التصورات الساذجة ومنهم من حمل القول على المركب مطلقاً واخرج ما عدا الخبري بقوله يكون عنه قول آخر وانما وحد الضمير في قوله يكون عنه قول آخر اشارة الى ان القولين انما يستلزمان العلم بالقول الآخر لصيرورتهما باجتماعهما في الذهن ومعروضيتهما للهيئة الانتاجية واحداً ومعنى كون القول الآخر عن مجموع القولين تعلق التصديق به مسبباً عن تعلقه بهما بطريق النظر ولم يصرح به لشهرة كون الدليل من الطرق النظرية فخرج عن التعريف قولان يكون عنه قول آخر لا بطريق النظر كمن صدق بان زيداً حيوان وانه ناطق يجب ان يصدق بانه انسان وهو ليس من طريق النظر الصناعي لعدم اشتمال المقدمتين على احد جزئي المطلوب اعني الانسان لا يقال مرجعه الى القياس الاستثنائي كانه قيل كلما صدقت المقدمتان صدقت النتيجة لكن المقدم حق فالتالي مثله لانا نقول المقصود انه عقيب التصديق بالمقدمتين يصدق بالثالث من غير ترتيب القياس على هيئة القياس الاستثنائي وما هو الا كونه من اللوازم الاضطرارية وايضاً النظر انما يتحقق بعد ان يتصور المطلوب اولاً ويتحرك منه طلباً للتصديق في مباديه المناسبة ولا تصور لمضمون قولنا زيد انسان قبل التصديق بتينك المذكورين فلا نظر ولا دليل اصلاً وايضاً بعد ما يحصل المطلوب من دليله يصدق بان المطلوب حصل من دليله

فيصدق على الدليل بالنسبة الى هذا التصديق قولان يكون عنه قول آخر مع انه ليس بدليل بالنسبة اليه اذ حصول هذا التصديق عن القولين ليس بطريق النظر وهو اي الدليل المنطقي بالمعنى الذي ذكر يتناول للقياس والاستقراء والتمثيل والصناعات الخمس اعني البرهان المؤلف من مقدمات يقينية والجدل المركب من مقدمات مشهورة او مسلمة لالزام الخصم او حفظ الوضع او هدمه والخطابة المؤلفة من قضايا ظنية مقبولة او غيرها للاقناع من هو قاصر عن درك البرهان والشعر المركب من قضايا مخيلة لافادة البسط او القبض والمغالطة المركبة من قضايا مشبهة بالمشهورات ويسمى شغباً او بالاوليات ويسمى سفسطة والمراد في عمومها للاقسام كلها ان حصول القول الآخر عن القولين اعم من ان يكون بطريق اللزوم البين اولا وقد يقال فان يستلزم لذاته قولاً آخر فيختص بالقياس اعلم ان المشهور ان قيد الاستلزام لاخراج الاستقراء والتمثيل وقيد لذاته لاخراج ما يكون بواسطة مقدمة غير لازمة كما في قياس المساواة او لازمة غير متعارفة الحدود كما فيما يلزم النتيجة بواسطة عكس النقيض ولعل الحق ان قيد الاستلزام وقيد لذاته قيد واحد لاخراج ما يكون اللزوم فيه بواسطة مقدمة اجنبية وما قال بعض شراح السلم يخرج بقيد اللزوم الاستقراء والتمثيل فان مقدماتهما وان كانت صادقة لا يلزم منها المطلوب ولا يلزم من العلم بها العلم به والسر فيه ان اللزوم فرع اندراج الاصغر تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر كما في القياس الاقتراني الحملي والملازمة بين المقدم والتالي وتحقق المقدم او عدم تحقق التالي كما في الاستثنائي اذ كلما تحققت المقدمتان المشتملتان عليهما تحقق الثالث وكلما علمنا بهما علمناه ولا علاقة بين تتبع الافراد تتبعاً ناقصاً وبين الحكم الكلي لجواز التخلف في البعض غاية الامر انه يوجب الظن بهذا الحكم وكذا بين تحقق الحكم في جزئي وتحققه في جزئي آخر وان كان الوصف الجامع مشتركاً بينهما وثابت التاثير في الحكم فانه يجوز ان يكون لخصوصية الاصل دخل فيه ولخصوصية الفرع منع منه فليس مفاده الا الظن وان ثبت بدليل العلة التامة في الحكم فيرجع الى القياس ففيه انه ان اراد بالاندراجين المذكورين ان يكونا صريحين فيكون مختصاً بالشكل الاول وان اراد اعم من ان يكون صريحاً او مالاً فالاستقراء والتمثيل راجعان الى القياس وايضاً المراد بالتوصل من الدليل الى المطلوب لزوماً ان يلزم من علمه علمه سواء كان ظنياً او يقينياً وهو المعنى بقولهم يستلزم لذاته قولاً آخر لا لزوم العلم اليقيني ومن ثمه ترى المنطقيين يدخلون في التعريف المذكور القياسات الظنية مع اخذهم قيد الاستلزام فالتخصيص غير صحيح فتامل وله اي للقياس خمس صور عرفية وهي الاول والثاني والثالث من اشكال الاقتراني

معللا مع انه عرضی فلا یکون ما لغا وبیانه ان کل مفهوم لا یخلو عن المواد الثلث فالممکن بالنظر الی الذات
اما واجب او ممکن او ممتنع فما کان فیه سلب ضرورة الوجود والعدم بالنظر الی الذات لو کان فیه سلب
تلک الضرورة بالنظر الی الغیر ایضا یلزم توارد العلتین المستقلتین علی شیء واحد ان کانت الذات مقتضیة
له والا یکون بمنزلة التوارد لکون الذات کافیة وما کان ضروری الوجود بالنظر الی الذات لو کان
ممکنا خاصا باقتضاء الغیر فمع لزوم التوارد یلزم انقلاب المادة وکذا ضرورة العدم بالنظر الی الذات
لو کان ثمه سلب تلک الضرورة بالنظر الی الغیر ایضا یلزم الانقلاب بخلاف الوجوب بالغیر والامتناع
بالغیر لانهما ممکنان فی الممکن بالذات لان فی الاول ترجیح الوجود وفی الثانی ترجیح العدم والجواب
ان الامکان سلب الضرورة الناشیة عن الذات سلبا بسیطا کما یشهد به الحصر العقلی فی المواد الثلث
فلا یکون ذاتیا ولا عرضیا قال اورد المورد الامام الرازی بان تعریف المهیة الذی یطلب به تحصیل
صورة غیر حاصلة بالنظر باطل لانه لو فرض التعریف الحقیقی للمهیة فهو اما بنفسها الحاصلة من السابق
او باجزائها الحاصلة من السابق وهما تحصیل للحاصل المحال اما الاول فهو بدیهی غیر محتاج الی البیان
واما الثانی فلان نفس الشیء عبارة عن جمیع الاجزاء ولو فرض التعریف الرسمی فانما هو بالعوارض
والعوارض خارجة عن المهیة فلا یحصل به الحقیقة المطلوبة لان العوارض لا تفید العلم بالکنه والجواب
ان التصورات المتعلقة بالاجزاء کتصور الحیوان الناطق تفصیلا اذا رتبت وقیدت
فهذا المجموع هو الحد الموصل الی الصورة الوحدانیة المتعلقة بجمیع الاجزاء
فی جمیع اجزاء الحد التام علی الاجمال وهو المحدود فههنا تحصیل امر لم یکن حاصلا اعلم ان
فی التعریف مسلکین مشهورین الاول انه یحصل الصورتان فعلی هذا یحصل امران لم یکونا حاصلین الاول
الصورة المرکبة للحد لان اجزائه وان کانت حاصلة من قبل لکنها کانت منتشرة وبعد الترتیب حصلت
الصورة الترکیبیة ضرورة ان الهیئة الترکیبیة التوصیفیة لم تکن حاصلة من قبل والثانی الصورة
الوحدانیة للمحدود والتی لیست وحدتها بوحدة اللحاظ فقط بل بوحدة الوجود ایضا لان الاجزاء الذهنیة
متحدة ذاتا ووجودا ولیست اجزاء حقیقیة بل هی منتزعات عن نفس الذات کما ثبت فی محله الثانی
انه یحصل صورة المعرف بالکسر ویجعل مرآة لملاحظة المعرف بالفتح ولا یحصل الصورة الثانیة وانما الیهما
الالتفات فقط وعلی هذا لا یحصل الا الهیئة الترکیبیة التوصیفیة فلا یلزم الاستحالة ایضا لان المفروض تحصیل

صورة غیر حاصلة وهو متحقق فلا یلزم تحصیل الحاصل قال تنبیه اعلم ان المقصود فی التعریف قد یکون کنه
المعرف بالفتح وقد یقصد به تعریف الحقیقة بحیث یمتاز عما عداها والثانی یحصل بالتعریف بالعوارض
ایضا فلا یلزم ابطال التعریف الرسمی للحقیقة مطلقا فافهم ولما فرغ عن بیان التعریف شرع فی بیان
الدلیل فقال ثم الدلیل اعلم ان الدلیل فی اللغة یقال لما به الارشاد وللمرشد وللمرشد معنیان لغویان
الناصب لما فیه الارشاد والذاکر له فللدلیل ثلث معان وقد یطلق المرشد لما فیه الارشاد مجازا وقال
شارح المختصر لا یبعد ان یجعل للمرشد وهو للمعانی الثلث فان ما فیه الارشاد یقال له المرشد مجازا فقد
اعترض علیه شارح الشرح اولا بانه یلزم ح اطلاق لفظ المرشد علی معناه الحقیقی والمجازی جمیعا الا
بان یأول بان الدلیل لغة ما یطلق علیه لفظ المرشد سواء کان حقیقة کالناصب والذاکر او مجازا وهو ما فیه
الارشاد فهذه المعانی الثلث للمرشد معان لغویة للدلیل ولا مضائقة فیه وثانیا بان الدلیل
فعیل بمعنی فاعل من الدلالة وهی اعم من الارشاد والهدایة وثالثا بان قولنا الدلیل لغة کذا معناه
ان ذلک مفهومه بحسب وضع اللغة فلا یصح فی المعنی المجازی ویمکن ان یقال انه معنی مجازی للمرشد
ومعنی لغوی للدلیل ولا مشاحة فیه والحق ان الدلالة فی اللغة بمعنی ارارة الطریق مطلقا حقا کان
او باطلا والارشاد هو الارارة للطریق الحق فیکون هی اعم منه لکن عمومها من الهدایة فی حیز الخفاء
بل الهدایة مرادفة للدلالة والیفا الدلالة لغة مشترکة فی ارارة الطریق مطلقا وفی ارارة الطریق الحق
ویصح ان یکون اللفظ تارة موضوعا للمعنی الاعم وتارة للمعنی الاخص منه ولا مشاحة فیه ثم ان دلیل الصانع
بحسب اللغة بمعنی الناصب لما فیه الارشاد هو الصانع لانه هو الذی نصب العالم دلیلا علیه وبمعنی الذاکر
هو العالم بالکسر لانه الذی یذکر للمستدلین کون العالم دلیلا علی الصانع وبمعنی ما فیه الارشاد هو العالم
بالفتح لانه الذی به الارشاد هذه معانی الدلیل بحسب اللغة واما الدلیل فی اصطلاح الاصولیین فما بینه
بقوله ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی مطلوب خبری انما قید النظر بالصحیح لانه لو لم یقیده به فاما
ان یعنی ما یمکن التوصل بکل نظر فیه الی المطلوب الخبری فلم یصدق التعریف علی شیء ضرورة انه
لیس شیء من الاشیاء مما یمکن التوصل بکل نظر فیه الی المطلوب الخبری اذ النظر الفاسد مما لا یتوصل
به اصلا واما ان یعنی ما یمکن التوصل بفرد من النظر فهو وان کان جامعا لافراد الدلیل کلها ومخرجا
لغیر الدلیل الا انه لما کان مناط التوصل هو النظر الصحیح وجب ان یصرح به لئلا یتوهم ان النظر

فی اثبات المطلوب ولاحاجة الی الانقسام الفکی اصلا وههنا کلام طویل لیس هذا موضع استیفائه ولقد
استوفیناه فی شرح الهدیة السعیدیة المعرف ما ای مقول منع الوالج ای الداخل فی المعرف
بالفتح من الخروج عن ذلک المقول ای کل ما صدق علیه المعرف صدق علیه المعرّف ومنع الخارج
من المعرف بالفتح من الولوج ای الدخول فی ذلک المقول ای کل ما صدق علیه المعرف صدق
علیه المعرف فیجب الطرد ای التلازم فی الثبوت کما ذکر فیکون المعرف مانعاً عن دخول غیر المعرف
والعکس ای التلازم فی الانتفاء لان الموجبتین الکلیتین تنعکسان بعکس النقیض کنفسهما ای کل ما لم
یصدق علیه المعرف لم یصدق علیه المعرف وبالعکس واعلم انه یجب الطرد والعکس عند القدماء لانهم
یشترطون المساواة فی الصدق ولایجبان عند المتاخرین لانهم یجوزون التعریف بالاعم غایة الامر انه
فرد ناقص من التعریف فما ذکره المص بقوله مانع آه بیان لحکم المعرف بالکسر مطلقا عند القدماء او بیان
لحکم الفرد الکامل عند المتاخرین ولیس تعریفا عند احد لان المساوی للشئ یصدق علیه هذا التعریف وان
لم یکن معرفا فتعریف المعرف لایکون مطردا ولا منعکسا والتعریف الشامل لجمیع افراد المعرف بالکسر
عند المتاخرین المقول علی الشئ لافادة تصوره وهو یشمل التعریف بالمساوی والاعم وکذا بالاخص
وجمیع الایرادات علی التعریف دعاوی ای یشتمل علی دعاوی ویکفی فی جوابها المنع کذا
قال المحقق الدوانی فی حواشیه الجدیدة علی شرح التجرید اعلم ان الغرض من التعریف التصویر فلا
یتوجه علیه شئ من المنوع الثلثة الا ان فیه احکاما ودعاوی ضمنیة مثل دعوی الحدیة والمعرفیة والاطراد
والانعکاس فیصح المنع المجرد فی کلها اذا لم یکن بدیهیة اذ منع البدیهی مکابرة غیر مسموعة مثلا المنع علی
دعوی مفهومیة التعریف لان المنع طلب الدلیل وانما یطلب الدلیل علی الدعوی اذا لم یکن بدیهیا
ویصح النقض بمنع تلک الاحکام مع شاهد مثلا لو ادعی فی تعریف المعرف بالاطراد فیمنع بان هذا لیس
بمطرد لانه شامل لمساو غیر اجلی وغیر المعرف بالکسر وقال بعضهم تختص النقض بدعوی الاطراد والانعکاس والظاهر انه
یجری فی کل حکم یجری فیه المنع المجرد اذا استند بشاهد والمعارضة تختص بدعوی الحدیة اتفاقا
فیمنع حدیة المعرف ویقابل بحد آخر لان التنافی انما یتحقق بین الحدود دون غیرها والمراد
بالایرادات النقض والمعارضة دون المنع المجرد لانه غیر نافع بل ینسد باب التعریف وما قال
بعض الاعاظم ان المعارضة لایصح باقامة الدلیل علی بطلانه فانه ما اقام المعرف دلیلا علی صحته ویؤل

الی النقض منظور فیه لان هذا المعنی لمعارضة الدلیل لا لمعارضة التحدید وهی یصح باحداث حد آخر لقی ههنا
شئ وهو ان قوله ویکفی فی جوابها المنع یدل علی انه یکفی فی جوابها المنع المجرد وظاهر ان الجواب بالمنع
المجرد لاینفع کما لاینفع الایراد بالمنع المجرد للمورد علی انه ان نقض المورد مع شاهد بدیهی فالجواب بمنعه
یکون مکابرة وهو ای المعرف بالکسر حقیقی ان کان بالذاتیات وهو الحد التام والناقص ورسمی ان
کان باللوازم الخارجة عن الذات وهو الرسم التام او الناقص وانما قال بالذاتیات او اللوازم
لیخرج التعریف بالفصل وحده والخاصة وحدها لان البسیط لایکون کاسبا عنده واعلم ان التعریف
الحقیقی فی اصطلاح المنطق تارة یطلق علی مقابل اللفظی وهو المقول علی شئ یحصل به صورة غیر حاصلة
لذلک الشئ وهی ثمانیة اقسام مشهورة وتارة یطلق علی التعریف بحسب الحقیقة وهو التعریف بعد العلم
بوجود المعرف بالفتح وهو اربعة اقسام ومقابل للتعریف الاسمی الحاصل قبل العلم بوجود المعرف بالفتح وهو
اربعة اقسام فالتعریف الاسمی عندهم داخل فی الحقیقی والحد عند الاصولیین ما هو المعرف عند المنطقیین
فالحد عندهم اما ان یقصد به تحصیل صورة غیر حاصلة ام لا بل یکون المقصود منه احضار معنی مخزون علی
الاول فتلک الصورة اما صورة ذات الشئ او وجه من وجوهها فالاول حقیقی یحصل به تصور الشئ
بالکنه والثانی رسمی یحصل به تصور الشئ بالوجه والثالث لفظی فالاصولیون خالفوا اصطلاح المنطقیین فی
اطلاق الحقیقی وفی جعله مقابلا للاسمی ولا مشاحة فیه و لفظی بلفظ اشهر مرادف اعلم ان الاقسام
الاولیة للمعرف بالکسر عند الاصولیین حقیقی ورسمی ولفظی فاللفظی یجری فی الحقیقی والرسمی اذا طرء
علیهما الذهول والمراد بالترادف مطلق المساواة یعنی ما یفهم من احدهما یفهم من الآخر ولو مع تغائر
اعتباری فهو اعم من الترادف الاصطلاحی اذ هو عبارة عن دلالة اللفظین علی معنی واحد من غیر
تغائر فی معنیهما ولذا قال المص فیما سیاتی انه لا ترادف بین الحد والمحدود وکذا بین المفرد والمرکب
لتغائر معنیهما وقد اجیز التعریف اللفظی بالاعم کما یقال سعدانة نبت والذاتی ما فهمه فی فهم الله
وقد یفسر بما لاتنزع عن مرتبة الذات وقد یفسر بما هو داخل فی الذات فان قیل انه لا یشمل الحد التام فانه
لیس داخلا فی الذات بل عینها یقال الفرق بالاجمال والتفصیل یکفی فی صدقه علی الحد التام وقیل
قال فی الحاشیة القائل صاحب المختصر انتهت لعل المراد انه مذکور فی المختصر والا فابن الحاجب انما
ذکر هذا التعریف کما ذکره المص ما لا یعلل وینتقض بالامکان اذ الامکان بالغیر کما تقرر فی مدارکهم فلا یکون

ومقدار الضلعين ههنا ثلثة لكون الواحد مشتركا بينهما فلو كان الوتر ايضا ثلثة يلزم ان لا يكون الوتر اقصر من الضلعين وهو خلاف ما ثبت بالحمارے فيجب ان يكون اقل من ثلثة ولا يكون الوتر اثنين ايضا بالعروس لانه قد ثبت به ان مربع الوتر مساو لمربع الضلعين ومربعا الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين اربعة واذا كان الوتر اثنين كان مربعه اقل من مربع الضلعين فيجب ان يكون ازيد من اثنين فلم يكن ثلثة بالحمارے ولا اثنين بالعروس بل بينهما فبطل الجزء وثبت الاتصال فلزم الاتحاد حقيقة لان المتبائنين لا يتصلان بل يتماسان كما قال ابن سينا فافهم ان هذه السانحة عزيزة قال في الحاشية توضيحه ان الجزء الذي لا يتجزى لو كان حقا فليفرض قائمة كل خط منها جزءان فالمجموع ثلثة لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين وح نقول ان الوتر وهو الخط الواصل بين الخطين لا يكون مركبا من ثلثة اجزاء بالشكل الحماري لان دعواه ان مجموع الضلعين من المثلث اي ضلعين كانا اعظم من الثالث فههنا حصل بالوتر مثلث فكل ضلعين من القائمة يجب ان يكونا اقل من الثالث وقد فرض ان الضلعين ثلثة اجزاء فلو كان الوتر ايضا ثلثة اجزاء لزم المساواة فيجب ان يكون اقل من ثلثة ثم لتعلم انه لا حاجة الى الاستعانة بالحماري لانه كما بطل كون الوتر اثنين بالعروس بل لا بد وان يكون ازيد من اثنين كذلك يبطل كونه ثلثة ايضا بالعروس لان مربع الوتر ح يكون تسعة ومربع الضلعين ثمانية فلا يكون مربع الوتر مساويا لمربعهما بل يكون زائدا على مربعها فيجب ان يكون اقل من ثلثة ولا يكون ايضا مركبا من الجزئين بالشكل العروسي لانه قد ثبت برهان وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من الضلعين مركب من جزئين فلو كان الوتر ايضا كذلك لزم المساواة وذلك باطل فيجب ان يكون اقل من مجموع الجزئين فلا يجوز ان يكون الوتر ثلثة اجزاء ولا اثنين بل يجب ان يكون بين الثلثة والاثنين فيلزم الانقسام لانه وجد الاقل من الجزء فبطل كونه جزءا لا يتجزى لعل غرضه انه لما ثبت بالعروس ان مربع الوتر مساو لمربع الضلعين لزم ان يكون الوتر زائدا على الضلع لان الوتر جذر الضعف والضلع جذر النصف فاذا كان بين الجذرين مساواة او يكون جذر الضعف اقل من جذر النصف لزم ان يكون بين المربعين مساواة او يكون مربع الضعف اقل من مربع النصف

وكلاهما خلف وما ذكره المص من لوازمه الاعم لان زيادة الوتر كما يلزم لمساواة مربع الوتر مع مربع الضلعين وهو مطلب العروس كذا يلزم لزيادة مربع الوتر على مربع الضلعين وهو خلاف المطلب فعلى تقدير كون الوتر ثلثة اجزاء وان كان يلزم الخلف لكنه ليس بمطلب العروس ثم ان جميع اشكال اقليدس مبناه على وصل خط مستقيم بين كل نقطتين وكذا اكثر اشكال الهندسة موقوفة على امتناع احاطة المستقيمين سطحا وهما لا يتمان على اصل الجزء ولذا قال بعض الاعاظم في بعض حواشيه ان الاشكال الهندسية موقوفة على اتصال المقادير وبطلان تركبها من اجزاء لا تتجزى وهما لا يتمان على اصل الجزء فالخطاء من المستدلين على الاتصال بالمقدمات الهندسية لا من اقليدس واذا ثبت بطلان الجزء ثبت الجوهر الممتد المتصل وهي الصورة الجسمية على ما بين في محله اعلم انه اذا بطل الجزء ثبت ان الجسم متصل في مرتبة نفس ذاته وان الاتصال ليس عارضا له في مرتبة متاخرة عن نفس ذاته والا فاما ان يكون في مرتبة نفس ذاته مشتملا على الاجزاء او لا على الاول يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى وقد وضح بطلانه وعلى الثاني اما ان يكون في حد حقيقته متصلا واحدا وهو المطلوب او لا يكون متصلا ولا منفصلا فيكون من المجردات المقدسة عن الامتداد وهذا سفسطة ظاهرة فتحقق ان الصورة الجسمية في حد حقيقتها مصححة لفرض الابعاد الثلثة ومتصلة في حد نفسها فهي في مرتبة نفس ذاتها مصداق لصدق المتصل ومطابق لحمله من دون زيادة امر عليها ومن غير انضياف معنى ما اليها فلزم اتحاد الاجزاء المتصلة المفروضة من حيث الحقيقة النوعية لان المتبائنين حقيقة كالعناصر لا يتحدان ولا يتصلان بل انما يكون بينهما تماس فقط ويكون السطح بينهما فصلا بالفعل وهذا الحكم مع انه ضروري يحكم به الوجدان صرح بقوله ابن سينا تقريبا لاذهان المقلدين لان النقل من جل مسلم معلم منهم فيفهمهم انتهت لا يقال سلمنا اشتراك اجزاء المتصل في المهية المطلقة لكن لا يلزم منه وجودها في الخارج فان الجزئين انتزاعيان يبطلان ببطلان الكل عند الانفصال ولا يمكن وجودهما في الخارج والموجودان في الخارج غيرهما نعم لو ثبت اتحاد الحادثين بعد الانفصال مع المنتزعين بالذات ثبت المطلوب يقال القول بان الحادث بعد طريان الانفصال حقيقتان اخريان مكابرة محضة بل الضرورة العقلية شاهدة بانه لا يحدث بعد الفصل الا الاجزاء الموافقة للكل في الحقيقة وايضا الانقسام الوهمي كاف

ولا تتصف الحقيقة بهذه الاوصاف في الخارج اذ الوجود الخارجي مساوق للتشخص فهو مناف لهذه الاوصاف
وهذا هو مذهب المص واحزابه وهو سخيف جدا لانه اذا تحقق ان الحقيقة مشتركة فيما بين الاشخاص الخارجية
فلا يخلو اما ان يكون تشخص كل واحد من هذه الاشخاص امرا زائدا على الحقيقة المشتركة عارضا لها في
نفس الامر فتكون مرتبة الحقيقة المشتركة متقدمة بالذات على عروض هذا العارض ضرورة تقدم مرتبة
المعروض على مرتبة العارض فلا بد ان يكون تلك الحقيقة في تلك المرتبة ذاتا لانها ليست لا شيئا
محضا فتكون متميزة فلا يكون التشخص العارض ما به امتيازها فلا يكون ما فرض تشخصا تشخصا اولا يكون
ذلك فيكون نفس الحقيقة متعينة بافاضة الجاعل وتشخصه بلا زيادة امر ما عليها وعروض عارض لها فيبطل
ما ذهبوا اليه ويلزم القول بان نفس المهية بافاضة الجاعل تتقرر بتقررات متعددة وتتشخص بتشخصات
عديدة لا ان عروض التشخص الواحد يجعلها شخصا واحدا وعروض التشخصات الكثيرة يجعلها كثيرة
بالكثرة التشخصية اذ التشخص لا يمكن ان يكون من العوارض في نفس الامر فتكون الحقيقة واحدة
وكثيرة بنفسها ونفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز فهي فرد وتشخص ومتميز بنفسها وكلي وعام ومشترك
ومطلق بنفسها بلا زيادة امر وعروض عارض ومعنى كليتها وعمومها واشتراكها ان تلك الحقيقة بنفسها
تتقرر بتقررات عديدة وتتشخص بتشخصات كثيرة وليست مقصورة على تعين ولا مرهونة على خصوصية بل
هي متحققة مع الخصوصيات الناشية عن نفس ذاتها ولا منافاة بين الكلية والعموم والاشتراك والتشخص
والخصوصية والتعين نعم القصر على التشخص والحصر على خصوصية ينافي هذه الاوصاف واما الحقيقة
الموجودة في الذهن بوجود ظلي فهي مباينة للاشخاص الخارجية وليست بموجودة فيها ولا مشتركة بينها
فليست هذه الاوصاف من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص وبالجملة الحقائق الكلية التي اشخاصها
موجودة في الخارج متشخصة بذواتها بلا زيادة امر عليها وانضمام شي اليها فالتشخص الحقيقي عين ذواتها
واما التشخص بالمعنى المصدري فهو منتزع عن نفس الحقيقة سواء عبر عنه بمفهوم عدمي او وجودي هذا
هو التحقيق الحقيق بالقبول عند اصحاب التحصيل واما ما هو المشهور فيما بين الناس فليس قابلا للتعويل
والعبد المادي الى سواء السبيل وذهب البعض الى ان الطبيعة المطلقة ليست بموجودة في الخارج بل الموجود في الخارج
انما هي الاشخاص وهي هويات بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية عنها وتلك الهويات البسيطة
متمائزة بانفسها والتشخصات الحقيقية عبارة عن ذواتها البسيطة الغير المشتركة في حقيقة معروضة

للتشخصات الكثيرة وابطله المص بقوله والا اي وان لم تكن الطبيعة المطلقة موجودة في الخارج
لكان لكل قطرة من الماء حقيقة علحدة والتالي بط لانه قد تقرر تماثل الجواهر واتحادها
في الحقيقة وذا لا يمكن الا على تقدير وجود الطبيعة المطلقة في الخارج فالمقدم مثله اعلم ان محصل هذا
الدليل ان افراد الجسم البسيط كافراد الماء مثلا لا ريب انها موجودة في الخارج فاما ان يكون
فيما بين تلك الافراد حقيقة مشتركة اولا والثاني بط لانه اما ان يكون الهيولي والصورة الجسمية
والنوعية المائية موجودة في كل فرد من الافراد اولا على الاول يكون حقيقة الماء موجودة في كل فرد
من افراده اذ حقيقته عبارة عن الجسم المركب من الهيولي والصورة الجسمية والنوعية وعلى الثاني
يلزم ان لا يكون فرد من افراد الماء قابلا للقسمة ولا صحا لفرض الابعاد الثلثة ولا مصدرا للآثار
الخارجية لعدم وجود الهيولي والصورة الجسمية والنوعية فيها على هذا التقدير واللازم صريح
البطلان وح لا يرد ما قال وفيه ما فيه ووجهه في الحاشية بقوله اشارة الى نه يجوز ان معنى التماثل
عند النافين هو الاشتراك في اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد في
الحقيقة ولو سلم ان معنى التماثل هو الاتحاد في الحقيقة فيجوز ان يكون القول بالتماثل متفرعا
على القول بوجود المهية المطلقة لانه لو لم توجد المهية المطلقة في الخارج لم يتحقق التماثل بهذا المعنى فاثباته
به يكون دورا انتهت وذلك لان اثباته عين اثباته فيكون اثبات الشئ بنفسه وجه عدم الورود انه
لو لم تكن المهية المطلقة موجودة في الخارج لم يكن فرد من الماء مثلا قابلا للقسمة ولا قابلا لفرض الابعاد
الثلثة ولا مصدرا للآثار الخارجية سواء كان معنى التماثل عند النافين الاتحاد في الحقيقة او الاشتراك
في اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة ولا توقف لوجود المهية المطلقة في الخارج على ان يكون
معنى التماثل الاتحاد في الحقيقة على ان الاشتراك في اخص وصف من الاوصاف اللازمة المنتزعة
مستلزم لكون منشاء انتزاع هذا الوصف مشتركا بينهما مع قطع النظر عن انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر
فيلزم وجود هذا الكلي في الخارج قطعا كما لا يخفى على المتامل اقول في اثبات التماثل بين الجواهر
بمعنى الاتحاد في الحقيقة على طور الحكمة ان الجوهر الذي هو جزء لا يتجزى في الجهات باطل لانه
لو كان الجزء حقا موجودا في الخارج ويتركب الجسم منه فليكن قائمة كل ضلع منها اي من تلك القائمة
جزءان فالوتر لا يكون ثلثة بالمحاذي لانه قد ثبت به ان الضلعين من المثلث اعظم من الثالث

على العقول الكاملة ايضاً كيف وان ايجاب الايمان لا يمكن الا اذا كان مقدوراً اختيارياً ولا قدرة
في الايمان الا بالقدرة في سببه المستلزم له وهو النظر الا انه لم يجب عليهم المنطق ومباحث الامور
العامة والجواهر والاعراض ولا يلزم من وجوب النظر وجوبها ثم انه ان اراد ان الايمان حصل له رضي الله
تعالى عنه بالضرورة بلا كسب واختيار فلا يستحق الثواب اصلاً اذ لا معنى لترتب الثواب على الفعل الغير
الاختياري وان اراد انه لم يحتج الى ظهور المعجزة بعد النبوة لما راى من حالاته وعاداته صلى الله عليه وسلم
قبل النبوة فحصل له الايمان بسبب البصيرة التي كان له رضي الله تعالى عنه بالنظر الى حالاته وعاداته
صلى الله عليه وسلم فهذا هو النظر ثم ان مسئلة وجوب النظر من حيث انها مقدمة للمعرفة الالهية
وموصلة اليها من علم الكلام ومن حيث ان وجوب النظر فعل القلب الذي هو النظر في معرفة
الله تعالى من التصوف كوجوب الرضا وحرمة الحسد والبسيط لا يكون كاسباً لانه لا يقبل العمل
اي الحركة الثانية المستلزمة للترتيب فلا يكون البسيط كاسباً للبسيط ولا للمركب قال في الحاشية
وقول شارح المواقف ان من جوز التعريف بالمعاني البسيطة فله ان يقول ان المعاني
البسيطة قد لا تكون ملحوظة قصداً فاذا استحضرت ولوحظت قصداً افادت العلم
بالمهية وان كان ذلك نادراً جداً محصل قول شارح المواقف ان الملاحظة والتوجه قصداً
هو الكسب فالنظر ح هو التوجه قصداً الى المعنى البسيط الحاصل في الذهن وقال شارح المواقف في
موضع آخر الحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب
الى المبدء الذي هو معنى بسيط ويستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه
لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن للصناعة مزيد مدخل فيه فلم يلتفتوا اليه وخصوا
حد النظر بما هو معتبر في المركب وهذا تحقيق ما نقل عن ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج
والمص قد اورد عليه بوجوه منها قوله مكابرة محضة غير مسموعة فان ملاحظة المهية لا تسمى كسباً
بالاتفاق ومنها ما اوما اليه بقوله والا لكان التعريف اللفظي تعريفاً حقيقياً لان فيه الملاحظة
قصداً الى المعنى المخزون ومنها ما اشار اليه بقوله ولكان تذكر النظر مفيداً لعلم جديد في كل مرة
الى غير ذلك من المفاسد اللازمة يعني كلما يذكر النظر يفيد حداً جديداً في كل مرة اذ يوجد في تذكر كل مرة
ملاحظة المهية قصداً ومنها ان المهية المعلومة من اللوازم البينة للمعنى البسيط وان كان اللزوم بعد

استحضاره فتدبر انتهت يعني ان استحضار المعنى البسيط ان افاد علم المهية يكون تلك المهية المعلومة
من اللوازم البينة للمعنى البسيط ولو بعد استحضاره فتصور المعنى البسيط يستلزم تصورها وهو ليس بكسب كالملزومات
الاخر للوازمها البينة ولعل الحق انه لا بد في الكسب من شيئين احدى الحركتين المذكورتين وحصول صورة
غير حاصلة فلا يمكن التعريف بالبسيط لا حداً ولا رسماً لان ما حصل من التعريف ليس الا المعنى البسيط
الحاصل من سابق على راي من يقول انه لا يحصل في التعريف الا صورة واحدة فيلزم تحصيل الحاصل
بخلاف التعريف بالمركب لانه لم تكن صورة المركب حاصلة من سابق وان كانت اجزائه حاصلة على
سبيل الانتشار من سابق وعلى راي من يقول بحصول صورتين في التعريفات فالحد بالبسيط للبسيط
وللمركب ايضاً غير جائز لانه يستلزم تصور البسيط الحد او البسيط الرسم لتصور المحدود والمركب او المرسوم كك
فلا بد من علاقة اللزوم بين الصورتين وتصور البسيط كان حاصلاً من قبل ولم يكن تصور المحدود او
تصور المرسوم اصلاً فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم ولو فرض عدم علاقة اللزوم يلزم الترجيح بلا مرجح
او تحصيل الحاصل ق البسيط لا يكون مكتسباً بالكنه لانه لو كان مكتسباً بالكنه فكسبه اما بالبسيط فهو ليس
بكاسب كما عرفت واما بالمركب من عارض سواء كان مع العارض غيره ايضاً اولا وهو غير جائز
لان العارض لا يفيد الكنه فان قيل جاز ان يكون البسيط مكتسباً بالعارض الذي يفيد امتيازه
عما عداه لان المقصود في امتياز الشيء قد يكون تحصيل كنهه وقد يكون امتيازه عما عداه فقط فلا يصح القول
بعدم كون البسيط مكتسباً مطلقاً يقال المقصود نفي اكتساب البسيط بالكنه لا مطلقاً بالقرينة قوله لان
العارض آه الا ان يقال جاز ان يكون لبعض العوارض خصوصية مع المكتسب تحصل بها كنهه فعدم
افادة العارض الكنه كلياً مم الطبيعة المطلقة اي المأخوذة لا بشرط شيء موجودة في الخارج بعين
وجود الاشخاص ومعروضة للتشخص وبعروض التشخصات الكثيرة تصير اشخاصاً متعددة وموجودة بوجودات
متكثرة فالموجود في الخارج شيئان الحقيقة المطلقة والاشخاص اعني الحقيقة المعروضة للتشخصات
المتعددة لكنهما متحدان بحسب الوجود الخارجي نعم للذهن ان يعقل احدهما منفرداً عن الآخر في اللحاظ الذي
هو ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فتتصف تلك الحقيقة بالكلية والاشتراك والعموم والاطلاق
حين امتيازها عن الاشخاص في ظرف اللحاظ فظرف اتصاف الحقيقة بهذه الاوصاف انما هو خصوص
الوجود الذهني فهي من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص في القضايا التي تحمل عليها هذه الاوصاف ذهنيات

مع صدق تعريف العلم عليها الحكم محض وفائدته اي فائدة علم الاصول معرفة الاحكام الشرعية
اي كيفية استنباطها واستخراجها لا انفسها اذ هي لا تعرف منها بل انما تعرف من الفقه وهي سبب للفوز
بالسعادة الابدية المقالة الاولى في المبادي الكلامية اي المسائل التي هي من علم الكلام مبادي
لاصول الفقه ومنها المنطقية لانهم اي المتاخرين جعلوه جزءا من الكلام قال في الحاشية
اشارة الى دفع ما وقع في التحرير حيث قال فيه تسمية مباحث المنطق مبادي كلامية بعيد
لاستواء نسبتها الى كل العلوم وجه الدفع ان المتاخرين جعلوا المنطق جزءا من الكلام كما
صرح به السيد في شرح المواقف فلا استواء انتهت اعلم ان علم الكلام القديم عبارة عن علم
الاعتقاديات فحسب ولصفاء عقائد القدماء وقلة وقوع الخلاف في زمانهم لم يحتاجوا الى المباحث
المنطقية والامور العامة والجواهر والاعراض ثم لما شاع فساد الزمان وكثر الخلاف والاختلاف
فيما بين العلماء اكثر المتاخرون البحث مع المنكرين المستدلين بالانظار الفاسدة والافكار الكاسدة
فاحتاجوا الى ضمها الى تلك المباحث وجعلوها جزءا من الكلام وجعلوا موضوعه الموجود المطلق وبحثوا
عن اعراضه الذاتية التي لها مدخل في اثبات العقائد الدينية وكما انه لابد للاستدلال من مقدمات
عقلية كذلك لابد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للمطالب وهي المباحث المنطقية فبهذا الوجه
جعلوا المنطق جزءا من الكلام وايضا موضوع المنطق اعني المعقولات الثانية التي هي عبارة عن العوارض
التي تعرض للموجودات الذهنية في خصوص لحاظ الذهن داخل في موضوعه وجزء منه وقد فرغنا
عنها في السلم والافادات والان نذكر طرفا ضروريا اليه حاجة شديدة النظر هو ترتيب المعقول
لتحصيل المجهول هذا التعريف للنظر مما اختاره المتاخرون وهو لازم للحركة الثانية اعني الحركة من المبادي
الى المطالب قال السيد المحقق في شرح المواقف انه اذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي وحاولنا
تحصيله على وجه اكمل فلابد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده من معلوم الى معلوم حتى
يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لابد ايضا ان يتحرك من تلك المبادي
ويرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهنا حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به
بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب
ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول مجموع هاتين الحركتين اللتين

هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وان الترتيب لازم للحركة الثانية وقلما يوجد هذه الحركة بدون الاولى
بل الاكثر ان ينتقل من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب وههنا كلام طويل ليس هذا موضع
ذكره وقد ذكرناه في حواشي شرح السلم ثم لما كان النظر فعلا اختياريا وصح ايجابه فهو واجب قطعا
لانه مقدمة الواجب اي ما يتوقف عليه اداء الواجب القطعي وهو الايمان بالله تعالى باحكامه و
باخباره لانه قطعي الوجوب باجماع المسلمين كافة بل بالآيات القطعية الدالة على وجوبه كقوله تعالى ومن
لم يؤمن بالله ورسوله فانا اعتدنا للكافرين سعيرا وغيرها من الآيات لان الوعيد انما يكون لتارك الواجب
وايضا العقل دال على وجوب الايمان لان حسن شكر المنعم وقبح كفرانه مركوز في العقول لا يتوقفان على الشرع
على ما سيأتي وقيل النظر في معرفة الله تعالى وصفاته واجب لقوله تعالى فانظروا الى آثار
رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها لان الامر للوجوب ولقوله صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها بين
لحييه ولم يتفكر فيها حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب اذ الوعيد انما يكون لتارك الواجب وفيه ان الآية وان كانت قطعية الثبوت لكن
دلالتها على الوجوب ظنية لاحتمال ان لا يكون الامر للوجوب والحديث وان كان قطعي الدلالة لكنه ظني
الثبوت لكونه خبر الآحاد ولذا لم يثبت المص وجوب النظر بهذا النمط بل قال لانه مقدمة الواجب وكلما
يتوقف عليه الواجب فهو واجب وليعلم ان النظر قد يقع فيه الخطاء من جهة الصورة وقد يقع
من جهة المادة فلابد من عاصم عن الخطاء والعقل الكامل عاصم عن الخطاء بحسب الفطرة السليمة
ولا يحتاج في العصمة عن الخطاء الى المنطق اصلا كما هو للصحابة ومن تبعهم اذ ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
وقرب نزول الوحي كانت عقولهم كاملة غير مشوبة بالوهم واذهانهم كانت قوية وقرائحهم جيدة واما امثالنا
فلبعد زماننا عن زمان النبي صلى الله عليه وسلم وظهور الفسق والفساد وكثرة المشاجرات والاختلافات
محتاجون في العصمة عن الخطاء من جهة الصورة الى المنطق ومن جهة المادة الى مباحث الامور العامة
والجواهر والاعراض فوجب لنا هذه العلوم بعد وجوب النظر ايضا وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم ان
وجوب النظر انما هو بالنظر الى قواصر العقول كامثالنا واما من لهم نور من الله تعالى فينكشف لهم
حقيقة الامر بداهة فلا يحتاجون الى النظر كما حكي عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي بكر الصديق
رضي الله تعالى عنه انه آمن بمحض بصيرته ولم يحتج الى المعجزة ليس على ما ينبغي لان النظر واجب

الضروريات الدينية وقد ذكروا له دلائل لا تحصى بل الحق انه اے كون الاجماع والقياس حجتين من الكلام لحجية الكتاب والسنة فان قيل اذا كان حجية الادلة الاربعة من مسائل علم الكلام فلا وجه للبحث عن حجية الاجماع والقياس ولو على سبيل المبدئية وعدم البحث عن حجية الكتاب والسنة كذلك فے علم الاصول يقال نعم الامر كذلك لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اے لحجية الاجماع والقياس لانها كثر فيهما التشغب من الفرق الضالة فلدفع ذلك التشغب وجب التعرض لحجيتها ويمكن ان يقال مسئلة الحجية من الكلام والاصول جميعاً باعتبارين على ما تقرر من جواز اشتراك العلمين فے بعض المسائل والاظهر ان يقال مسئلة حجية الكتاب والسنة من الكلام فان اثبات كون القرآن كلام الله تعالى بعينه اثبات لحجية الكتاب واثبات نبوة سيدنا ومولانا محمد صلے الله عليه وسلم بعينه اثبات لحجية السنة نعم اثبات حجية الاجماع والقياس من وظائف هذا الفن واما حجيتهما اى حجية الكتاب والسنة فمتفق عليه عند الامة فلا حاجة اے التعرض لحجيتهما اعلم ان كون الكتاب والسنة حجة يتوقف على صدق المبلغ اما السنة فلظهور انها انما تصير حجة بصدقها اذا كانت قولية واستحبا بها الاتباع اذا كانت فعلية واما الكتاب فلان كل ما يستدل به على الاحكام ليس بمعجز فلا يعلم انه كلامه تعالے الا باخباره فان من صدقه هكذا قال السيد المحقق ولا يخفى انه يفهم منه ان ما هو معجز من الكتاب يعرف كونه كلاماً له تعالى باعجازه وباخبار المبلغ به وصدقه فيه وقد حقق شمس الائمة السرخسي ان القرآنية لا تعرف بالاعجاز لجواز ان يقدر الله تعالے عبده على الاتيان بكلام خارج عن طوق البشر بل الامر كذلك فے معجزات عيسى عليه السلام فهو تعالے اقدره على ان يحيي الموتے وينفخ فى الطير فيتحرك باذن الله تعالے ومثل الصعود فى الهواء والمشي على الماء ولعل مقصوده ان الاعجاز من حيث انه اعجاز لا يصلح دليلاً على القرآنية بل انما تثبت القرآنية باخباره صلے الله عليه وسلم عن كونه كلاماً منزلاً من الله تعالے عليه وكون هذا الاخبار منقولاً الينا بالتواتر لا بالاحاد واما الاجماع والقياس فظاهر ان حجيتهما تثبت بالكتاب والسنة فتوقفهما على صدق المبلغ توقفهما عليه فافهم وفى موضوعية الاحكام اختلاف نقل عن الامام الغزالے انه قال فى معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هى الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وذهب صاحب التوضيح اے ان موضوعه الادلة والاحكام جميعاً والحق ان من جعل الموضوع الاحكام جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت تقليلاً

لكثرة الموضوع بالذات لانه اليق بوحدة العلم من حيث الوحدة بالجهات والحيثيات ومن جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة اے احوال الادلة من حيث الاثبات لذلك التقليل المذكور قال العلامة التفتازانے فے التلويح ان موضوعه الادلة والاحكام جميعاً لانا رجعنا الادلة بالتعميم اے الاربعة والاحكام اے الخمسة ونظرنا فے المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة الاحكام فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة اے احوال الاحكام فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم واذا كانت المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة الاحكام اجمالاً بعضها احوال الادلة وبعضها احوال الاحكام وتلك المباحث موصلة قريبة اے الفقه كان كلاهما من المقاصد ويصدق تعريف اصول الفقه عليهما فلا يصح ان يجعل مباحث الاحكام من المبادے كما فعله المصـ والا يلزم ان لا يكون التعريف مانعاً واما قول الامام الغزالے بموضوعية الاحكام فهو للاشعار بان لا يفهم احد من شهرة جعل الادلة موضوعاً عدم موضوعية الاحكام لما فهم لا لانه لا يجوز موضوعية الادلة وما قال بعض الشراح فے وجه حقية موضوعية الادلة ان الاصولے لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل فالاحوال التى تذكر فے الفن من جهتها راجعة اے الدلائل فهى المقصد الاصلي بالبحث نعم قد لا تبيين الدلالة غاية البيان بدون ذكر مدلولها فلهذا ذكر المدلولات التى هى الاحكام فى الفن استطراداً ليس بشئ اذ يمكن ان يقال ان الاصولے لا يبحث الا من جهة مدلولية الاحكام وثبوته من الادلة والمدلولية حال المدلول فالاحوال التے تذكر من جهتها راجعة اے المدلولات فهى المقصود الاصلي بعين ما ذكره وما قال المصـ والحق لا اى عدم كون الاحكام موضوعاً وانما الغرض من ذكر الحكم التصور وهو بيان معنى الحكم وذكر ما يختص به من الاحوال للتمييز تمييزاً تاماً والتنويع وهو بيان انواع الحكم ليثبت انواعها لانواع الادلة يعنى ان الاصولے يبين انواع الحكم من الوجوب والحرمة والجواز وغيرها ليعلم ان الوجوب يثبت مثلاً بالدليل القطعي والكراهة مثلاً بالدليل الظني وهكذا لا يدل على بطلان موضوعية الاحكام بل يمكن ان يقال المقصود من ذكر الادلة تصويرها ليثبت من اقسامها اقسام الحكم وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطراداً سوى المقصود تتميماً للمقصود وترميماً له وفيه ان جعل المباحث الكثيرة للاحكام خارجاً عن المقصود وجعلها مبادى

ام اراد الواضع ما يفهمه العرف او لا فيخل بالفهم فلا يصح اعتبار الكلية فلا بد من اعتبار الشخصية على ان القول
بالشخصية يمكن ان يكون بالنظر الى ان تلك الاسماء موضوعة لمجموع المسائل القائم بالواضع وهو
ليس كلياً ولا جنساً فيلزم الشخصية البتة وموضوعه اي موضوع اصول الفقه على ما اختاره صاحب
الاحكام الادلة الاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الاصولي يبحث عن العوارض
الذاتية لاقسامها اجمالاً وعموماً مثلاً خاص الكتاب والسنة والاجماع كذا وحكمه كذا وعامها كذا وحكمه
كذا وعلى هذا القياس واما التفصيل بخصوص آية آية فهو في علم التفسير وبخصوص حديث حديث من السنة
في علم الحديث وتفصيل الاجماع بخصوصياته في علم السير وتفصيل القياس بخصوصيات مسائل في علم
الفقه واذ قد ثبت ان موضوع العلم اذا كان اموراً متعددة لابد وان ينضبط بجهة واحدة قال
وهي مشتركة في الايصال الى حكم شرعي فلم يلزم تعدد علم الاصول بتعدد الموضوع ويمكن ان يقال
موضوع علم الاصول احوال الادلة من حيث تعلق بها الاستنباط على قياس ما قال المنطقيون ان
موضوع المنطق المعقولات الثانية اي الاحوال الذهنية للمعلومات التصورية والتصديقية دون تلك
المعلومات والدليل عليه ان احوال الادلة مثل العموم والخصوص والاجمال والتفسير والظاهر والنص
وغير ذلك تقع موضوعات للمسائل فاما ان تكون تلك الاحوال موضوعات للفن او راجعة الى
موضوع الفن بان تكون اعراضه الذاتية او انواع اعراضه الذاتية او اعراض اعراضه الذاتية على
ما صرحوا به في معنى البحث عن موضوع العلم لكن العموم والخصوص مثلاً ليسا من العوارض الذاتية للكتاب
والسنة مثلاً ولا من انواع اعراضها لكونهما اعم منهما فوجب القول بكون الادلة انفسها موضوعات متشاركة
في امر وحداني هو المدخلية في الاستنباط قال وما قيل في التحرير ان البحث عن حجية الاجماع
والقياس وكذا البحث عن حجية الكتاب والسنة ليس من الاصول لان حجية الادلة عنوان الموضوع
العلم فلا بد وان تكون مفروغة عنها فيه وكذا في موضوع كل علم لان المراد بعنوانه ما جعل آلة لملاحظته عند
تعيينه في قولهم موضوع العلم كذا ووظيفة العلم بيان احوال الموضوع وذلك انما يكون بعد العلم بذاته
وعنوانه الذي به يعرف ولان عنوان الموضوع انما وضع ليتصور ويحكم عليه بشيء لا لان يتصور ويحكم على
شيء وما لم يمكن اثبات الحجية لها من الاصول فمن اي علم هو قد اختلف فيه فقال صاحب التحرير
ليس من الاصول بل من الفقه لان المعنى اي معنى كون الشيء حجة ودليلاً انه يجب العمل بمقتضاه

فمعنى كون الاجماع والقياس حجتين انه يجب العمل بمقتضاهما ووجوب العمل من مسائل الفقه ورده المص اولاً
بقوله ففيه ان هذا اي وجوب العمل فرع الحجية لا نفسها اذ هي كون الشيء بحيث يثبت به شيء ويستدل
به عليه فوجوب العمل بمقتضاه بعده والكلام في ان اثبات الحجية من اي علم هو وهو ليس من الفقه
وثانياً بقوله على ان جواز العمل من ثمراتها المتفرعة عليها ايضاً فوجوب العمل ليس لازماً للحجية وفيه ما
افاد بعض الاعاظم انه انما ذكر وجوب العمل مثلاً وههنا لا يضر اصل مقصود القائل ومن قال وهو ايضاً صاحب
التحرير ان الحجية ليست بمسألة اصلاً في شيء من العلوم لانها ضرورية دينية لان من عرف معنى الاجماع
والقياس وكذا معنى الكتاب والسنة وعرف معنى الحجية لم يتوقف في الحكم بانه حجة ولم يحتج في ذلك الى
دليل وتنبيه ولا يضر في هذه البداهة نظرية طرفي الحكم والضروريات الاولية لا تكون من المسائل اذ المسائل
لا تكون الا نظرية او بديهية خفية فقد بعد عن الصواب لانه اي كون حجيتهما ضرورية وان سلم انا بمعنى
انه لا يحتاج الى دليل ومن ينكر فانما ينكر تعنتاً وعناداً كما انكرت السوفسطائية حقائق الاشياء فلا نسلم لما
يعني لا نسلم ان حجية الاجماع والقياس لا يحتاج الى دليل في نفس الامر بل هي محتاجة اليه في الواقع
وان لم تحتج في علمنا بحجيتها الى دليل لانها صارت من ضروريات الدين من جهة الشهرة ويمكن ان
يقرر بان الاحكام الثابتة بالاجماع والقياس كثيرة معلومة فثبوتها بهما يدل على العلم بحجيتهما بحيث
لا يحتاج الى الاثبات بصورة البرهان والقياس لكن لا نسلم ان حجيتهما ضرورية من جهة اللم بل تحتاج
الى اقامة الدليل على كونهما حجتين في نفس الامر والحاصل ان حجيتهما باعتبار ثبوت الاحكام بهما ضرورية
مشهورة واما حجيتهما في نفس الامر التي هي مدار ثبوت الاحكام منهما فنظرية محتاجة الى اقامة البرهان اللمي قال
بعض الاكابر قيل ما نقله المص من التحرير مخالف لما فيه فانه قال في المقدمة بعد ما قال انهما من الفقه وهو حكم القياس
على تقدير كونه فعل المجتهد واما على تقدير كونه عبارة عن المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين الاصل
والفرع في العلية فليست مسألة لانها ضرورية دينية وهذا الكلام صحيح فان اعتبار المساواة الحاصلة عن تسوية
الله تعالى مما لا بد منه وكذا اعتبار قول الشارع وهذان حكمان من ضروريات الدين غاية الامر ان
اثبات تسوية الله تعالى من الكسبيات فان فيه المنوان المضمر والمظهر ضرورة ان كل مرضيات الله تعالى معلوم
بالضرورة الدينية لو لم يطلب في شيء من العلوم كوجوب الصلوة وانما يذكر بطريق المبدئية لم يكن بعيداً الا ان
يقال انه وان كان من ضروريات الدين تحققاً وعقيدة لكن لا بد من دليل كما ان وجود الباري تعالى من اعلى

والكتب وضعت للمجموع المعلوم الوحدة فاخراج المعلومية والوحدة عن الموضوع لغير ظاهر فالاولى
ان تكون اعلام اجناس ثم ان دخول اللام والاضافة لما جاز في الاعلام الشخصية كالحسن والحسين
وعمرنا وعثماننا فلا يبعد ان يصح في الاعلام الجنسية ايضا قلنا يثبت العلمية الجنسية للضرورة فانهم
لما رأوا في نحو اسامة للاسد وثعالة لانثى الثعلب وغيرهما الاحكام اللفظية للاعلام كمنع الصرف
والتوصيف بالمعارف وغيرهما ولم يوجد التعريف اضطروا الى جعلها اعلام اجناس وليست تلك
الضرورة متحققة في اسماء العلوم والكتب وفيه ان هذا اذا لم يعلم انها موضوعة لجنس معلوم الوحدة
وههنا قد علم بشهادة العرف انها موضوعة لذلك المجموع المعلوم الوحدة من حيث هو معلوم وبالجملة
الضرورة اعم من اللفظية والمعنوية كوجدان التعين في معانيها وههنا وان لم يوجد الاول لكن عدم
وجدان الثاني في حيز المنع بل في حيز البطلان قيل بل شخصية لان اهل العرف لا يعدون التعدد
بحسب المحال تعددا ويعدونه مثل حصول زيد في الامكنة فالحصول في اذهان كثيرة لا يوجب تعددا في
الوجود والتشخص حقيقة ولا يوجب الكلية كيف ووصف النزول للقرآن ليس الا لموجود واحد شخصي وانها
هي موضوعة للتشخص القائم بالواضع الا ان يقال ان ما يعلمه واحد منا وهو ما وضعه الواضع انما هو
باعتبار الامر المشترك الذي يتشخص بجميع مشخصاته سوى تشخص المحل للقطع بان ما يقرأ كل واحد منا
هو القرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن
ذلك المتشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام كان هذا امثالا له لا عينه ضرورة ان الاعراض متشخصة بمحالها
فتتعدد بتعدد المحل قطعا ويمكن ان يقال المراد بكونها اعلاما شخصية انها موضوعة للاشخاص بالوضع العام
كما في اسماء الاشارات وهو ان يتصور الواضع امرا كليا ويجعله مرآة لملاحظة الافراد والاشخاص ويعين اللفظ
بازائها فالمفهوم الكلي هو مجموع مسائل معتدة بها او مجموع علوم بها واشخاص ذلك المفهوم هي المفهومات
الكثيرة التي تحصل للاشخاص والمشهور في الاستدلال على كونها اعلاما شخصية ومسمياتها اشخاصا
انه لو لم يكن كذلك لكانت مسمياتها صادقة على القليل والكثير من اجزائه مع انها ليست كذلك اذ لا يصدق
الفقه الذي هو مجموع المسائل مثلا على مسئلة مسئلتين وقرر بعض الاعاظم بان معانيها متشخصة اذ لو كان
كليا لكان له افراد ولا يصلح للفردية ههنا غير المسائل وهو لا يصدق عليها ولا يخفى ان الفقه مثلا لو كان
اسما للكلي فهو مجموع المسائل المتعددة المتشخص بتشخص المحل فللمجموع افراد سوى الاجزاء وهي متكثرة

بتشخصات المحال اقول وفيه انه منقوض بالبيت بان البيت لو كانت اسم جنس فهي مجموع السقف
والجدران لكان يصدق على القليل والكثير من الاجزاء مع ان الامر ليس كذلك لان المجموع لا يصدق
على السقف ولا على الجدران فمع جريان مقدمات الدليل في البيت لم يثبت المدعى اعني العلمية
الشخصية لان البيت ليست علما بل اسم جنس وقرر بعض الاعاظم بان البيت لو كانت اسم جنس
لكانت كلية فلها افراد سوى المجموع وهي الاجزاء ولا يصدق البيت على السقف ولا على الجدران
فمع جريان مقدمات الدليل في البيت لم يثبت المدعى اعني العلمية الشخصية لان البيت اسم جنس وفيه
ان الفقه مثلا لا يصدق على ما هو خارج عن اجزائه من الافراد كالصرف والنحو وغيرهما فلا يجري الدليل
بجميع مقدماته في البيت لان البيت يصدق على ما هو خارج عن اجزائه من الافراد كهذا البيت وذاك
البيت فلا مضائقة في تخلف المدعى فلا يتم النقض الا على ما قررنا والحل ان المغني الكلي قد يكون مركبا من
اجزاء متفقة بمعنى ان يكون لكل واحد من الاجزاء اسم واحد سواء كان ذلك الاسم للمجموع ايضا او لا
كالاربعة فانها مركبة من الاجزاء التي هي الوحدات المتفقة في الاسم او مختلفة كالسكنجبين
لانه مركب من جزئين وهما الخل والعسل اللذان هما مختلفان في الاسم فلا يلزم من عدم الصدق على
البعض الشخصية محصله انا لا نسلم انه اذا لم يصدق على القليل والكثير من الاجزاء يلزم الشخصية بل يجوز ان يكون
له افراد متشخصة بتشخصات المحال ويصدق الجنس على قليلها وكثيرها لا يلزم الشخصية ولعلك تفطن ان
التقسيم المذكور لا دخل له في هذا المنع الا ان يقال انه بيان للواقع فان الكلي في هذين القسمين لا يصدق
على الجزء ولم يرد المصنف بيان قسمي الكلي اعني ما يصدق على البعض وما لا يصدق عليه وبيان اتفاق الاجزاء
مع الكل وعدمه في الحقيقة والا يلغو تمثيله بنحو الاربعة بل المناسب ح ان يمثل بنحو الماء فتقرير التقسيم بحيث
يكون له مدخل في بيان المنع ان الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة مع حقيقة الكلي وقد يكون مركبا
من اجزاء غير متفقة معه فيقال القسم الاول وان صدق على الاجزاء لكن لا يلزم الشخصية كما لا يخفى واما
القسم الثاني فله افراد سوى الاجزاء يكون باعتبارها الكلية فلا يلزم الشخصية والحق ان للمجموع ههنا
افرادا سوى الاجزاء وهي متكثرة متشخصة بتشخصات المحال ويمكن ان يقال القول بالشخصية
بالنظر الى فهم العرف فانهم لا يعدون التعدد بحسب تشخصات المحال تعددا ولا يجوز ان يخالف
اهل العرف في الاوضاع بلا ضرورة بل لا بد وان يراعي الواضع ما يفهمه العرف والا وقع السامع في الشك

التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام عن الادلة ليس بشيء لان ما ذكره مما لم يذهب اليه
احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث انما وقع عنه استطرادا من جهة كونه في
مقابلة الاجتهاد كذا في التلويح قيل حقائق العلوم المدونة كالصرف والنحو وغيرهما اما مسائلها كلها او
بعضها بقدر ما يترتب عليه الغاية فحقائقها مسائلها المخصوصة او ادراكاتها اي تصديقاتها فالمفهومات
الكلية التي تذكر في تعريفاتها في المقدمات لاجل البصيرة رسوم لا حدود اما اولا فلما قيل ان حد العلم
لا تصلح ان تكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة يلزم خروجه ودخوله وتوقف
الشيء على نفسه وفيه ما افاد بعض الاعاظم ق ان للمسائل ادراكين تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديقي
فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوفا عليه وباعتبار العلم التصديقي مقصودا ومتوقفا
فلا اشكال والحاصل ان العلم التصديقي بالمسائل مقصود وداخل وتصورها بمفهوم كلي مقدمة وخارج
واما ثانيا فلما قال بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس له ولا فصل والا لزم
تعدد الذاتي ويلزم منه تعدد الذات وتعدد الذات لشيء واحد باطل ضرورة ان احد الذاتيين كاف لتقويم
المركب فيلزم الاستغناء عن الآخر واستغناء الشيء عما هو ذاتي له غير معقول وفيه اي في المبني عليه
نظر اشرت اليه في السلم قال في الحاشية حاصل ما ذكر فيه ان الفرق بين الاجزاء المحمولة والغير
المحمولة انما هو بالاعتبار ولا يمتنع تعدد الاعتبارات لشيء واحد بالذات فاللازم تعدد
الذاتي بالاعتبار وهو ليس بمحال انتهى يعني ان الاجزاء المحمولة والغير المحمولة متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار فالمسائل المذكورة في العلوم وان لم تكن اجزاء محمولة حين اخذها بشرط لا شيء لكنها تصير محمولة
حين اخذها لا بشرط شيء فالقول بان المركب من اجزاء غير محمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح قال
بعض الاعاظم ق هذا المبني عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها
الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس وفصل بالضرورة الوجدانية والمفهومات المذكورة في المقدمة
ليست ماخوذة من المسائل بان تكون اذا اخذت لا بشرط شيء كانت عين تلك المفهومات فانت تعلم
ان العلوم لما كانت حقائق اعتبارية فما اعتبر جزءا منها يكون ذاتيا لها فلما يعتبر المسائل المخصوصة او ادراكاتها
التصديقية اجزاء غير محمولة كذلك يجوز ان يعتبر بعض المفهومات الكلية الصادقة عليها اجزاء محمولة وهي
الجنس والفصل وكما ان البدن والنفس حين اخذهما لا بشرط شيء عين الحيوان والناطق كذلك مسائل كل

امر للوجوب مفهومها عين مفهوم القاعدة واذا اخذت خصوصية تلك المسألة التي هي كونها وسيلة الى
استنباط المسألة الفقهية لا بشرط شيء كان عين المتوصل بها الى استنباط المسألة الفقهية مع ان
ذلك الاخذ انما هو في الماهية الاعتبارية والحق ان معنى المبني عليه ان المركب من اجزاء غير محمولة متمايزة
جعلا ووجودا غير متحدة مع الذات والاشياء التي هي متغايرة جعلا ووجودا لا يمكن ان تكون متحدة فيها
باعتبار فيلزم تعدد الحقيقة لا محالة الا ان يقال العلوم المدونة عبارة عن المسائل المخصوصة او عن ادراكاتها
التصديقية المخصوصة فللعلم مادة هي المسائل او ادراكاتها التصديقية وصورة وهي خصوصياتها وهي
ههنا كونها بحيث يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية ويجوز ان تكون تلك الاجزاء ذهنية
باعتبار وخارجية باعتبار آخر نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق بالحقيقة قال في الحاشية يعني يلزم
على تقدير كون تلك المفهومات حدودا للعلم اتحاد التصور والتصديق لان الحد عين
المحدود وهذا اذا كانت العلوم عبارة عن الادراكات واما اذا كانت حقائقها نفس المسائل
فذلك بناء على اتحاد العلم والمعلوم انتهى يعني على الشق الثاني يلزم اتحاد التصور والتصديق
بناء على اتحاد العلم والمعلوم فان الحد مفهومات تصورية للمسائل المحدودة والتصديق ايضا متعلق
بتلك المسائل والعلم متحد مع المعلوم فيتحد التصور والتصديق ايضا لان متحد المتحد متحد وعلى الشق الاول
لا يبتني على اتحاد العلم والمعلوم بل على اتحاد الحد والمحدود فقط فما قال بعض الاعاظم ق ان هذا الايراد انما نشأ
من هذا الحل هو وارد على كل تقدير مبناه ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فالعلم
والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاتحاد بين العلم
والمعلوم ليس كما ينبغي وهما لنا عن مبنائنا تحقيقا عندهم فتفكر ثم اختلف في اسماء العلوم
وكذا في اسماء الكتب فقيل هي اسماء اجناس لانها موضوعة لمجموع المسائل المتعددة الصادقة
على ما في الاذهان الكثيرة ربما يزيد وينقص ولانه يدخل عليها اللام والاضافة لان اصلهما لتحصيل التعريف للاسم
المنكر ولانه وقع لفظ القرآن منصرفا في الكلام القديم ولذا قال ح وهو الظاهر وقيل بل اعلام جنسية
لان الوحدة معتبرة في مسميات هذه الاسماء وليست تلك الوحدة شخصية بل هي مغايرة لها فتكون
لا محالة اعلاما جنسية وما قال بعض الاعلام ق ان غاية ما لزم منه انه عرض لمعناها نوع وحدة وهو مسلم بل هو
عارض لمعنى كل اسم جنس لكن لم يلزم انه داخل في الموضوع له حتى تكون معرفة وعلما ففيه ان اسماء العلوم

من الشارع لا كمال فيه لقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقال انه لا يصلح للمدح عليه وانما اعتبر لضرورة العمل واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم انه قطعي وفيه نظر لان اعتبار الشارع غلبة الظن باخبار الآحاد لايجاب الاعتقاد والعمل كليهما كما في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا امر بالتفقه ثم الانذار عند الرجوع وهو الدعوة لان الطائفة بعض من الفرقة سواء كان واحدا او اثنين اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا او ان بعثه صلى الله عليه وسلم الافراد من الصحابة الى الآفاق ومدحه صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضي الله تعالى عنه في الاجتهاد بالرأي بشرط عدم الوجدان في الكتاب والسنة والاجماع على وجوب العمل بغلبة الظن كلها دليل قطعي على مدح الظن واستحقاق العامل بالظن للثواب والمراد بالظن في قوله تعالى ان يتبعون الا الظن الوهم وجعل العمل داخلا في تحديد هذا العلم كما ذهب اليه بعض مشائخنا وهو الامام فخر الاسلام فانه جعل الفقه عبارة عن علم المشروع والعمل به حيث قال والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها ثم قال فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه بعيد عن الصواب وقد بين وجه البعد تارة بان الفقه من العلوم المدونة يلزم ان يكون مركبا من العلم والعمل واجيب بان الفقه ليس من العلوم المدونة بل هو عبارة عن علم المجتهد كما مر وتارة بانه يلزم ان لا يكون العالم الغير العامل فقيها مع انه يطلق عليه الفقيه واجيب بان الكلام في ان الفقه الذي مدح به في كلام الشارع ما هو فالمعرف هو الفقه الممدوح وظاهر ان الفاسق لا يستحق المدح فلا بد من اعتبار العمل ولا قباحة في كون الفاسق العارف بالاحكام عن الادلة غير فقيه كيف ولم يعد احد الحجاج فقيها مع كونه عارفا بالاحكام فتامل فيه وتارة بانه يلزم تركب الفقه من مقولتين وهو غير جائز واجيب بان هيئات العلوم اعتبارية ولا مضائقة في تركب الهيئات الاعتبارية من مقولتين بقي ههنا شيء وهو ان اول كلام فخر الاسلام يدل على ان الفقه مجموع العلم والعمل وآخره يدل على انه عبارة عن العلم فقط بل عن العمل وحده فقال صاحب الكشف ان الفقه عبارة عن مجموع العلم والعمل فالعلم والعمل كلاهما جزءان من الفقه واطلاق الفقه على العلم فقط او على العمل فقط حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه وافاد بعض الاعاظم ان الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين او اعم فقه مطلقا ـــ فرد كامل

وان لم يكن مقارنا بل يكون علما فقط ولم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجه اي فرد ناقص وظني ان الوجه ان يقال مراده ان الفقه عبارة عن العلم بالمشروع المقصود من تحصيله ادخاله في الوجود فالفقه علم من حيث انه وسيلة الى العمل لا انه عبارة عن مجموعهما او عن القدر المشترك بين المجموع والعلم كما يدل عليه قوله والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه حيث اطلق الفقه على العلم فقط ثم قال والنوع الثالث هو العمل به حتى لا يكون نفس العلم مقصودا يعني يعتبر في كون ذلك العلم فقها كون العلم وسيلة الى العمل فاطلاق الفقه على العلم فقط مجاز والتعريف انما هو لما يستعمل فيه حقيقة ثم انه لما بين حد الاصول باعتبار المعنى الاضافي شرع في بيانه باعتبار المعنى اللقبي من حيث انه علم لعلم مخصوص فقال واما لقبا اللقب علم يشعر بمدح او ذم اي باعتبار معناه الاصلي بمعنى ان يكون له معنى غير المعنى العلمي باعتباره يشعر باحدهما سواء قصد هذا الاشعار في الاستعمال العلمي ام لا والقول بانه ما قصد به الذات المعينة مع الوصف وهم فهي علم بقواعد اي قضايا كلية موجبة كانت او سالبة حملية كانت او شرطية والسوالب الكلية التي لا تصلح للكبروية بمعنى انه لا يتوصل بها الى الاستنباط مثل ان الاجماع لا يصلح ان يكون ناسخا مثلا والقياس لا يخصص العام المخصوص والشخصيات مثل ان آية الطواف ليست مجملة في حق الطهارة وامسحوا برءوسكم ليس بمجمل في حق التثليث والجزئيات مثل قولهم ان السنة قد تنسخ مثلها فالبحث عنها اما استطرادية او لان لها مدخلا في اتمام تلك القواعد يتوصل بها اي بتلك القواعد توصلا قريبا كما هو المتبادر من الباء فخرجت المبادي اللغوية والاحكامية لان التوصل بها الى الفقه ليس بقريب واما مبادي الكلام فليست بخارجة كما سيظهر ان شاء الله تعالى الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها اعلم ان الظاهر من كلام الجمهور ان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل بها المجتهد الى الفقه فالتوصل بعلم اصول الفقه الى المسائل الفقهية بالادلة الاربعة مختص بالمجتهد فتلك القواعد هي القضايا التي يثبت فيها احوال الادلة الاربعة واما التوصل بالقواعد الى مسائل الفقه مطلقا فليس توصلا الى الفقه لانه ليس من الادلة الاربعة بل عن قول المجتهد والفقه عبارة عن العلم بالاحكام عن الادلة الاربعة وما قال صاحب التوضيح لا يبعد ان يقال علم الفقه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رأي المجتهد وكل ما ادى اليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ولهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد

ووجوب العمل ليس الا في طرف الواجب وهو اتيانه وطرف الحرام وهو الكف عنه فيلزم خروج الثلثة الباقية من الفقه اذ ليس في احد طرفي واحد منها فتامل فيه قال بعض الشراح ان العلم بوجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر والزنا لا شك في كونه من الفقه فاخراجها عنه تعسف فان قلت معنى وجوب الصلوة ان العمل بمقتضاه واجب فالمسائل المذكورة في الفقه صريحا باول الى ماذكر قلت ذلك مستغنى عنه فلا يكفيه العاقل على ان النبيذ حرام اذا قصد به ما هو منطوق ظاهر اللفظ ولم يأول الى ماذكر فلا شك انه مسئلة دينية فلابد من اندراجها بدون التاويل في واحد من العلوم الدينية واذ ليست من غير الفقه فهو منه هذا كلامه وفيه ان معنى وجوب الصلوة ليس الا وجوب اتيانها ومعنى حرمة الخمر ليس الا وجوب الكف عن شربه ولا تكلف فيه اصلا ولا يلزم الاستغناء لان الحاجة الى كون معناه ذلك هي اخراج علم المقلد فافهم

واعلم انه قال العلامة التفتازاني في شرح الشرح ان الجواب مبناه على ان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وبالادلة التفصيلية الامارات التي تفيد الظن وان العلم بموجب الظن واجب على المجتهد قطعا دون المقلد لا بمعنى ان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بل بمعنى انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دل الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمته وهكذا فالمجتهد هو الذي يفضي به ظنه الحاصل من الامارة الى العلم بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة الى العلم بها والحاصل ان الفقه عبارة عن العلم اليقيني بالاحكام الحاصل من الامارات التي تفيد الظن ضرورة ان العمل بمقتضى الظن واجب على المجتهد قطعا فالعلم الحاصل بالامارات وسيلة الى العلم اليقيني بالاحكام بوجوب العمل بها وح يظهر اندفاع ماذكره المص الا ان يقال انه رسم فيجوز باللازم يعني ان الفقه وان كان اسما للعلم بالاحكام لكن عبر عنه بالعلم بوجوب العمل بالاحكام تعبيرا للشيء بلازمه وفيه ما فيه قال في الحاشية اشارة الى انه لازم من حيث الوجدان فليس بمجهول فلا يكون معرفا انتهت وهذا لا يصح على تقدير تجويز الرسم بالمباين كما لا يخفى ويمكن ان يقال الاحكام المندوبة والمباحة والمكروهة بادلتها التفصيلية لا يجب العمل بها على المجتهد فلا يكون العلم بوجوب العمل لازما للعلم بالاحكام فتامل فيه من ههنا علمت اندفاع ما قيل ان الفقه من باب الظنون لان اكثر الاحكام الفقهية ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماعات الظنية وهي غير مفيدة لليقين فكيف يكون علما وجه الاندفاع ان الاحكام الحاصلة بالادلة الظنية يعلم المجتهد وجوب العمل بها قطعا للاجماع القاطع على ان العمل بالظن واجب على المجتهد وما قال

بعض الشراح انه لو قرر قول القائل بكون الفقه من باب الظنون بان هذا التعريف رسم والرسم يغاير المرسوم فذات الفقه عبارة عن العلم بالاحكام وهو ظني فلم يثبت كون ذات الفقه من العلوم مع انهم عدوه من العلوم الدينية وهذا هو مراد القائل فلا يمسه الدفع الا ان يقال انما عدوه من العلوم باعتبار اللازم واما ذاته فليس بعلم بحيثية الا ان ذات الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وهي وان كانت ثابتة بطريق الظن لكن العلم بوجوب العمل بها قطعي لان العمل بغالب الظن واجب اجماعا قطعيا غاية الامر انه لا يحصل العلم اليقيني في القياس الا للمجتهد وفي غير القياس يحصل لعامة المسلمين ايضا فيجب عليهم العمل بمقتضاه كما في مسئلة التحري مثلا الا ان علمهم لا يسمى فقها في الاصطلاح بخلاف علم المجتهد وبالجملة العمل بمقتضى الظن واجب اجماعا ان كان مقتضاه الوجوب والعلم به قطعي على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور الضرورى دفع آخر للاشكال محصله ان بناء الاشكال على اخذ العلم في تعريف الفقه بالمعنى المقابل للظن مع ان العلم كما يطلق على الاعم اليقيني كذلك يطلق على ما ليس بتصور يقينيا كان او ظنيا وفيه انه لا يصلح توجيها لكلام المجيب انه صرح في المحصول بان العلم يقابل الظن ولبعضهم وهو صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن العلم بالاحكام القطعية التي ظهر نزول الوحي بها وانعقد الاجماع عليها مع ملكة الاستنباط اعلم انه يحتمل ان يكون هذا تعريفا مخترعا للفقه وان يكون توجيها للتعريف السابق بان ليس المراد جميع الاحكام قطعية كانت او ظنية حتى يلزم خروج فقه الفقهاء المعتبرين ولا البعض المطلق منها حتى يلزم دخول علم المقلد بل المراد البعض المعين وهو جميع الاحكام القطعية فالفقه عبارة عن العلم بالاحكام القطعية مع ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام القطعية او استنباط الاحكام الفقهية عن ادلتها التفصيلية فلا يلزم خروج فقه الفقهاء المعتبرين ولا دخول علم المقلد لانتفاء ملكة الاستنباط ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد الا ترى ان السنة المتواترة قليلة جدا واجيب عنه تارة بانه لا يلزم خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد عن الفقه لان المجتهد يعلم الاحكام الثابتة بالادلة الظنية قطعا لاعتبار الشارع غلبة الظن كما مر وفيه ان الفقه على هذا يكون عبارة عن العلم بجميع الاحكام سواء كانت حاصلة بالادلة القطعية او الظنية لان علم جميعها قطعي على هذا التقدير فعلى هذا جميع الاحكام قطعية وهو بعينه اختيار الشق الاول فيرد عليه ما يرد على ذلك وتارة بانا نلتزم خروج تلك المسائل عن الفقه واورد عليه المص بقوله والتزام هذا التزام بلا لزوم قال بعض الاعاظم لعل حجة ان الظن موسوم

ان المتبادر من القطعي ما يقابله وان اريد انه معلوم بحيث لا يحتمل النقيض فلا دليل عليه اي على ان كل ما هو مظنون المجتهد ثابت في نفس الامر عند الشارع بحيث لا يحتمل النقيض اصلا فان قيل قد دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثر اخبار الاحاد في هذا الباب حتى صارت متواترة المعنى وحديث معاذ رضي الله تعالى عنه نص قاطع من الشارع على ان كل علم غلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى وهذا على راي المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب ظاهر جدا واما على راي القائلين بان المجتهد يخطئ ويصيب فلان الاحكام الاجتهادية واجبة العمل بملاحظة انه قد علم كونها مظنونة للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا بالنظر الى دليله قطعا يقال الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وههنا ليس كذلك بل ربما يستدل على بطلانه بان دليل الحكم الجزئي كوجوب النية في الطهارة ظني والماخوذ من الظني ظني فالعلم بوجوب العمل بالحكم تابع للحكم في القطعية والظنية كذا في شرح الشرح قال بعض الفضلاء مجيبا عن الايراد الاول ان انكار الضروري من الدين مطلقا ليس بكفر فلا يلزم ان يكون جاحد وجوب العمل بالظنيات كافرا بل الضروري من الدين يختلف بالنسبة الى المكلفين فربما يكون ضروريا بالنسبة الى جماعة وكان جاحده من هؤلاء كافرا دون من لم يكن ضروريا بالقياس اليه ح نقول هذا اي وجوب العمل بالراجح من الامارات ضروري بالنسبة الى جميع المجتهدين وكون المنكرين من هؤلاء كفرا ملتزم لان انكاره انكار لاعتبار الشارع غلبة الظن وهو من ضروريات الدين فانكاره كفر البتة والجواب عن الثاني وهو الايراد المصدر بقوله وايضا ان اريد آه بعد ذلك ظاهر بعد اختيار الشق الثاني من الترديد وذلك لان النتيجة الحاصلة من القياس الحاصل من الصغرى الوجدانية وهي ان هذا الحكم مظنون مجتهد او الكبرى الضرورية وهي ان كل ما هو مظنون مجتهد فهو واجب عليه ثابت عند الشارع قطعا يقينية ينتج ان هذا الحكم الظني واجب علي ثابت عند الشارع قطعا على تقدير تصويب كل مجتهد او ثابت بالنظر الى كونه مامورا به لي على تقدير كون المصيب واحدا وانما يحصل ذلك اليقين لمن له الكبرى ضرورية بالقياس اليه وهم المجتهدون كما ان الصغرى ايضا ليست وجدانية الا لهم فمن عداهم وبالجملة المظنون الذي كان محتملا للنقيض صار قطعيا غير محتمل له والظن ليس الا في الطريق فانكاره انكار لضروري من ضروريات الدين ولا يرد ان الماخوذ من الظني ظني اذ الماخوذ من الظني يجوز ان يكون قطعيا عند المجتهد وان كان ظنيا عند غيره اقول في تزييف قول بعض الفضلاء تكفير جاحد الضروري من الدين مطلقا مسلم واما تكفير ما يكون ضروريا بالنسبة الى جماعة كان الجاحد منهم

فغير مسلم ولا يتم ما قيل في الجواب عن الاول وهو قوله لو كان كذلك لكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات والثاني وهو قوله وايضا آه عليه بل يكفي في الجواب عن الاول منع وجوب التكفير لجاحد ذلك مطلقا بل اذا كان قطعيا بالنسبة الى الكل وعن الثاني منع الكبرى وهو قوله والماخوذ من الظني ظني فالتزام تكفير هذا الجاحد مما لا حاجة اليه بل ربما يستدل على بطلانه اي بطلان تكفير هذا الجاحد بان الحنفي اذا انكر ما هو ضروري بالنسبة الى الحنفية دون الشافعية لا يكفر بمجرد هذا القدر بعد محافظة الضروريات من الدين مطلقا على ما بين في محله وهذا عجيب جدا اذ الحنفية والشافعية لا خلاف فيما بينهم في شيء من ضروريات الدين لاتفاق جميع اهل السنة والجماعة في المتواترات ولو توهم حكم من ضروريات الحنفية دون الشافعية فهو ليس من ضروريات الدين حقيقة بل من قبيل المشهورات عندهم ولا يخفى ان كون الضروري من الدين مطلقا انما يستلزم اليقين لكونه متواترا وهو قطعي البتة واما الضروري المخصوص بجماعة فلا نسلم انه كذلك كيف وعدم التواتر دليل عدم دليل قطعي لا يخفى ان الضروري في الدين ما هو متواتر فيه فان كان عند جماعة دون جماعة اخرى علم ان التواتر منقطع عند جماعة اخرى فلا يفيد القطعية عندهم واما عند الجماعة الاولى فقطعي البتة ومنكره ان كان من الجماعة الاولى فهو كافر البتة اذ الحكم كان قطعيا عنده وان كان من الجماعة الاخرى فيلزم عليه الكفر لكنه غير ملتزم عنده بناء على عدم القطعية في زعمه فتامل فقد فوق هذا المقام خبايا انتهت وكانك قد تنبهت عليه فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد حتى لا تقبل مثل قول من قال كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده فهما سيان في صدق التعريف عليهما وقد عرفت الفرق بينهما وانت تعلم ان كون العمل واجبا على المجتهد بالحكم الظني كما انه ضروري من ضروريات الدين كذلك وجوب العمل به على مقلده من ضروريات الدين ايضا فيحصل العلم اليقيني للمقلد بوجوب العمل بواسطة هذه المقدمة والحاصل انه كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه ويحصل له علم يقيني بوجوب العمل كذلك مظنون المجتهد واجب العمل على مقلده لو قال المجتهد به ويحصل له علم يقيني بوجوب العمل فلا يخرج علم المقلد عن تعريف الفقه فتامل نعم يلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها واللازم باطل وجه اللزوم انه اريد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام لان وجوب العمل على المجتهد بالحكم الظني واجب من ضروريات الدين فيكون علم الوجوب قطعيا فلا محالة يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا عن العلم بالاحكام واما بطلان اللازم فلان الاحكام خمسة الوجوب والحرمة والندب والاباحة والكراهة

كونه عبارة عن ملكة الاستنباط لم يكن من اسماء العلوم المدونة فيختص بالمجتهد فمع كون الفقه من اسماء العلوم المدونة
كونه مختصا بالمجتهد في غاية الاشكال لكنه مختص بالمجتهد اجماعا فليس من اسماء العلوم المدونة اذ كل اسم منها
اما عبارة عن المسائل المخصوصة او التصديقات المتعلقة بها او ملكة استحضارها بعد تحصيلها متى شاء من غير
كسب جديد وايضا كلام الامام فخر الاسلام في اصوله يشير الى ان الفقه ليس من اسماء العلوم المدونة لتصريحه
بان العمل احد اجزائه ولو كان منها لكان عبارة عن العلم فقط كسائر ما عد منها فالفقه ح مختص بالمجتهد
فينبغي ان يعرف الفقه بما هو تعريف الاجتهاد لكونهما كالمترادفين ومما ينبغي ان يعلم ان حصول مرتبة الاجتهاد
لكل واحد من العقلاء المميزين ممتنع فانها موقوفة على ادوات تستغرق تحصيلها العمر فيمتنع الجمع بين تحصيل
تلك الادوات وتحصيل تلك المرتبة لكل احد فوجب ان ينفرد بعض الناس بتحصيل تلك المرتبة وبعض
آخر لتحصيل الادوات فلا يرد انه لو توقف على ادوات يستغرق تحصيلها العمر لم يكن في وسع احد لاقتصار
العمر في تحصيل الادوات والمراد بالادوات جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد مثل الماكول والمشروب والملبوس
المحتاج اليها في البقاء ومن الكتب مع ما يتوقف عليه وجودها من الاسباب المعلومة ومعرفة تفاصيل
الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وحال الرواة والنسخ وشرائط القياس والنظر وغير ذلك والمراد باستغراق
العمر المدة الطويلة والحاصل ان الاستجماع لشرائط الاجتهاد لما احتاج الى المدة المتطاولة لم يف به مقدرة كل
واحد ضرورة ان الاذهان متفاوتة في سرعة الادراك وبطوءها وكذا الهمم تتفاوت في اقتناء هذه المرتبة
الشريفة وتحصيلها فمن جمع بين سرعة الادراك وعلو الهمة قدر عليه بناء على انه بسرعة الادراك وذكاء الذهن
يحصل من العلم بالشرائط في ادنى مدة على ما لا يحصل عليه من كان بطيئه وان فرض ان يصرف العمر
كله وبعلو الهمة يوثر السعي فيه على ما جبل عليه النفوس من اللذات البدنية والشهوات البشرية واما من فقدهما او فقد
احدهما فليس في وسعه ذلك ولو فرض كون مرتبة الاجتهاد مقدورا لكل احد بالقدرة الممكنة لكنه لو اشتغل
الجميع بتحصيله لتعطل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية المطلوبة الوجود في النظام فاقتضت الحكمة الالهية
ان تختلف الهمم بان ينصرف بعضها فيه وبعضها في غيره من المقاصد فافهم تارة باختيار الشق الثاني
والقول بان المراد بالعلم ما يقابل الظن وبالادلة الامارات التي تفيد الظن يعني ان علم المقلد انما يكون
وانما لو كان المراد بالعلم بالاحكام اعم من اليقيني والظني وبالادلة اعم من الادلة الاربعة وقول المجتهد وليس كذلك
بل المراد بالعلم العلم اليقيني وبالادلة الامارات التي تفيد الظن والمناسب ان يقال المراد بالادلة ما يشمل الامارات

لان اطلاق الامارة على ما يفيد الظن شائع والكتاب والسنة والاجماع ليست كذلك وتحصيل العلم اليقيني
بوجوب العمل بالاحكام بتوسط الظن بالامارة من خواص المجتهد اجماعا واما المقلد فمستنده قول مجتهده لا ظنه
لا ظنه يعني ان المقلد مستنده قول مجتهده فلو ظن المجتهد بشيء ولم يقل به لم يجب على مقلده فليس ظن المقلد
ولا ظن مجتهده مستندا له فخرج علم المقلد بوجوب العمل عن تعريف الفقه لانه ليس بتوسط ظن المقلد بالامارة
ولا بتوسط ظن المجتهد بل بتوسط قول المجتهد فلا يطلق عليه الفقيه وانت تعلم ان مستند المقلد لما كان قول
المجتهد وهو ليس من الادلة التفصيلية خرج علمه ببعض الاحكام عن تعريف الفقه قطعا ولا حاجة الى ان يراد بالادلة
الامارات الا ان يقال كما افاده بعض الاعاظم ان الكلام في المقلد الذي حصل له بعض المسائل عن دلائلها
فيصدق على معرفته انه علم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارة فان العمل بمقتضى ظنه واجب عليه الخ
وفيه ان العمل بمقتضى ظنه ليس بواجب على المقلد فان الكلام فيمن ليس له مرتبة الاجتهاد وان قيل بتجزي الاجتهاد
فهو في الحكم الذي علمه بمقتضى ظنه مجتهد ولا مضائقة في صدق تعريف الفقه على علمه بذلك الحكم لانه مجتهد من وجه
فلا يلزم اخراج علمه مطلقا عن تعريف الفقه وما قال بعض الشراح انه ان اريد ان مستند المقلد قول مجتهده
وان كان غير مستند الى الظن فهو باطل وان اريد ان مستنده قول مجتهده المستند الى الظن فحق لكن لا
يصح ما قال المص لا ظنه ولا ظنه اذ ح مستند المقلد ظن المجتهد وان كان بواسطة ففيه ان هذا القدر يكفي لاخراج
علم المقلد لان المتبادر هو ما بالذات فافهم قال في الحاشية اعلم انهم استدلوا على القطعية بما تقرر من وجوب العمل
بالراجح من الامارات قطعا فيحصل قياس هكذا هذا الحكم مظنون المجتهد وكلما هو مظنون المجتهد يجب عليه العمل به
لانه ثابت عند الشارع فهذا يجب على العمل به بحيث لا مجال فيه للشبهة والصغرى وجدانية والكبرى
ضرورية من الدين كذا في شرح المختصر واورد عليه انه لو كان كذلك لكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات
لان جاحد القطعيات كافر ولا يلزم الكفر من انكار وجوب العمل بالظنيات وانما الكلام في الجواز يعني ان العلم
بوجوب العمل بالاحكام الظنية كيف يكون قطعيا وكيف يكون جاحده كافرا والكلام انما هو في جوازه والمنكرون
للجواز استدلوا بقوله تعالى ان تتبعون الا الظن في معرض النهي والذم والذم دليل الحرمة والحق ان الآية
ليست على عمومها والظن المذموم بمعنى الوهم كيف والعمل بغالب الظن واجب اجماعا قطعيا وايضا ايراده ثان
حاصله انه ان اريد بالوجوب العمل قطعا انه لا يجوز الترك فهو معنى الوجوب سواء قيد بالقطع او لم يقيد
يعني لا فائدة في تقييد الوجوب بالقطع على هذا التقدير لانه نفس معنى الوجوب والقطع بهذا المعنى لا يقابل الظني مع

العقلية والنقلية حتى صارت مباحثه كثيرة طويلة الاذيال بعلوه علما علحدة وافرزوه عن الفقه اختص الفقه
بالمطالب العملية الشاملة للتصوف ايضا وهو علم الاخلاق ومن ثمة قال بعض المحققين فى شرح المنهاج
ان تحريم الحسد والرياء من الفقه وصار هذا عرفا واستمر عليه زمان مديد ثم بعد ما زمان حدث اختصاص
الفقه بالاحكام الظاهرة ومن ثمه ترى كتب المتاخرين للفقه خالية عن علم الطريقة ثم عرف بانه
العلم بالاحكام الشرعية والحكم قد يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير فالمراد بالعلم بالاحكام العلم بان هذا خطاب الله تعالى والا فالخطاب انشاء لا يتعلق به التصديق
ولا يكون مسئلة والعلم عبارة عن تصديقات المسائل وقد يطلق على اثر الخطاب المذكور وهو الوجوب
والحرمة والندب والاباحة مثلا فثبوتها لما خوطب به مسئلة يصلح لتعلق التصديق بها وقد يطلق على
اعتبار الشارع ان فى ذمة العبد الفعل او الكف وهو ايضا مسئلة فان اريد بالحكم احد هذه المعانى
فالظاهر ان قيد الشرعية مستدرك الا ان يقال انها صفة كاشفة للاحكام وما قيل ان الحكم المذكور اعم
مما يتوقف على الشرع مثل وجوب الصلوة والصوم ومما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى وصفاته
فقيد الشرعية بمعنى المتوقف على الشرع لاخراج القسم الآخر ففيه ان هذا تعريف للاشعرى وهو لا يقول
بشمول الحكم للقسمين بل يقول كل حكم موقوف على الشرع وقد يطلق الحكم على اسناد امر الى امر آخر فان
اريد به هذا المعنى يكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية الحاصل عن الادلة التى نصبت
فى الشرع الا ان اطلاق الحكم على هذا المعنى خلاف ما هو المتعارف فيما بينهم وقد يطلق على ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة كما هو المصطلح عند المنطقيين وهذا المعنى ليس بمراد لانه علم والفقه ليس عبارة عن العلم
بالعلوم الشرعية عن ادلتها التفصيلية وهى الادلة التى استدلت بها على مسائل الفقه بخصوصياتها والعلم
بوجود الشئ بوجود المقتضى او بعدمه بوجود المنافى ليس من الادلة التفصيلية ثم قوله هذا بحسب العرف مشعر
بالاستدلال فخرج به علم الله تعالى لانه تعالى عالم بالاحكام والادلة معا لا انه عالم بالاحكام عن الادلة فهو
تعالى يعلم ان الصلوة واجبة على عبادى كما يعلم انى اوجبتها عليهم وكذا علم النبى وعلم جبريل عليهما
السلام لان علمهما ليس عن الادلة بل مع الادلة لان الحاصل بالضرورة يكون معها لا عنها فان قيل المعية
الزمانية لا ينافى التاخر الذاتى فعلم الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا علم جبريل عليه السلام مع الادلة وعنها
جميعا يقال المتبادر من كلمة عن فى عرف العربية التاخر الزمانى لا الذاتى المجتمع مع المعية الزمانية ولعلك

تقول الاحكام لا تكاد تتناهى فلا بد من عدم تناهى الادلة ايضا اذ لا يمكن اشتراك حكمين من حيث هما كذلك
فى دليل واحد فكيف يستنبط كل حكم عن دليله والجواب انه لا امتناع فى اشتراك الاحكام المتكثرة فى دليل واحد
بجهات متكثرة متعددة فاقتضت العناية الالٰهية ان يودعها مع عدم تناهيها فى ادلة محصورة مقدورة
الاحاطة وهى الكتاب والسنة بقدر ما يتعلق به الاحكام والاجماعات المتحققة فى عهد الصحابة رضى الله تعالى
عنهم الى عصر المجتهدين فاذا اتقن المجتهد معرفتها بالفاظها ومعانيها لم يصعب عليه استنباط اى حكم شاء
عند الحاجة فاذا عرف علة حكم لشئ الحق به من نظائره ما شاء وايضا الآية الواحدة تثبت احكاما كثيرة بعضها
بعبارتها وبعضها باشارتها ودلالتها الا ترى ان قوله تعالى وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ آه قد استنبط من
اشارته احكام بالغة الى العشرة وبالجملة فى جعل الغير المتناهى منوطا بالمتناهى من الحكمة البالغة ما لا يخفى ق
اورد بانه ان كان المراد علم الجميع اى علم جميع الاحكام على الاستغراق فلا ينعكس لخروج فقه الفقهاء
المعتبرين لثبوت لا ادرى عن الامام مالك فى ستة وثلثين مسئلة حين سئل عن اربعين مسئلة وعن الامام
ابى حنيفة حين سئل عن الدهر فلا يصدق تعريف الفقه على علمهما مع ان علمهما فقه بالاتفاق او كان المراد المطلق
اى مطلق الاحكام قليلا كان او كثيرا ولا يمكن ان يراد القليل والكثير المعينان لان الاول عبارة
عن الناقص عن النصف والثانى عن الزائد عليه والنصف مجهول فكذا القليل والكثير منه فلا يطرد لدخول
العالم المقلد فى الفقيه وهو الذى يرتقى عن مرتبة العامة ولم يبلغ مرتبة الاجتهاد ويعلم بعض المسائل
بالدليل التفصيلى مع انه ليس بفقيه واجيب عنه تارة باختيار الشق الاول والقول بانه لا يضر
ثبوت لا ادرى لان المراد بالعلم الملكة اى ملكة استنباط جميع الاحكام فيعلم كل ما يرد عليه بسبب تلك الملكة
وهى لا يستلزم حصول جميع الاحكام بالفعل فيجوز التخلف اى تخلف علم بعض المسائل لمانع كتعارض
الادلة ومعارضة الوهم العقل ومشاكلة الباطل الحق وغير ذلك مع وجود تلك الملكة التى بها تمكن من
استنباط كل مسئلة يرد عليه اذا التفت اليها بعد رفع الموانع وليعلم ان الفقه من اسماء العلوم المدونة
كالصرف والنحو وغيرهما كما قالوا ان المجتهدين استنبطوا الاحكام ودونوها وسموا العلم الحاصل لهم منه فقها
وح لا يختص بالمجتهد فدخول العالم الغير المجتهد لا يمنع الاطراد اذا كان عالما بالقدر المعتد به كما فى سائر العلوم
مثلا كون الشخص منطقيا لا يتوقف على العلم بجميع مسائله والا يلزم ان لا يكون شخص منطقيا لان المنطق يتزايد
بتلاحق الافكار وتعاقب الاعصار بل المعتبر فيه العلم بالقدر المعتد به ومثله فى هذا الباب علم الفقه وعلى تقدير

وكل امر متعلق بشئ فهو بوجوب متعلقه كك الدليل الذي يورد في الحكمة لاثبات كون الفلك كرة مثلاً وهو
ان الفلك ذو طبيعة بسيطة وكلما هو ذو طبيعة بسيطة فشكله الطبعي الكرة داخل تحت موضوع المنطق
لانه الضرب الاول من الشكل الاول منتج للموجبة الكلية فهما مشتركان في كون كل منهما بيانا لدلالة
الدليل في اثباته للمدعي وان كان بينهما افتراق من وجه آخر فمن قال باستواء النسبتين ليس غرضه
الا التشبيه من هذا الوجه لا من كل وجه حتى يرد عليه ما قال المص والفقه حكمة فرعية متفرعة على الاعتقاديات
وهي العمليات شرعية ثابتة بالشرع قيل هذا التعريف مع كونه احسن التعاريف المنقولة عن القوم لا يخلو
عن الاشكال بوجوه الاول ان جعله الفقه حكمة يوجب كونه علماً يقينياً اذ الظان لا يسمى حكيماً فيخرج ادراك
المسائل الظنية والجواب ان الشارع اذا اوجب العمل بغلبة الظن فيصح اطلاق الحكيم على الظان
ايض غاية الامر ان لا يسمى حكيماً في عرف الفلسفة ولا مشاحة فيه على ان القياس وخبر الواحد وان كانا
مفيدين للظن لكن اذا انضم اليهما ان هذا الحكم ادى اليه القياس وخبر الواحد وكل ما ادى اليه القياس او خبر الواحد
فهو حكم الله تعالى يصير هذا الحكم قطعياً لاعتبار الشارع القياس وخبر الواحد تحصيل علم قطعي والظن انما هو وسيلة
اليه الثاني انه يخرج عنه مثل علم مالك لثبوت لا ادري عنه وعلم بعض الاحكام لا يسمى حكمة وكونه عالماً
للكل بالقوة لا يجدي اذ العلم بالقوة ليس بحكمة ويمكن ان يقال ان الحكمة عبارة عن الملكة وسيجئ بيانه
ان شاء الله تعالى الثالث ان قوله ولا يقال على المقلد تقصيرا عن الطاقة ليس بشئ لان اعتبار الطاقة
كما يخرج المقلد كك يخرج المجتهد الغير المصيب ايض اذ هو مقصر ضرورة ان المسئلة التي وقع فيها
الخطاء لو لم يكن مقدوراً على وجه الاصابة لما كان المصيب مصيباً وهذا بعينه وارد على الحكمة العقلية
ايض والحق ان الطاقة البشرية افرادها مختلفة بالشدة والضعف وبحسبها تختلف في الاصابة وعدمها
لا بحسب بذل الطاقة وعدم بذلها فلا يلزم التقصير والتخصيص بالحسيات اي باعمال الجوارح حتى
يخرج عنه التصوف الباحث عن الوجدانيات حديث محدث فيما بين المتاخرين نعم الاحتراز عن الكلام
عرف معروف فيما بينهم قال في الحاشية اعلم ان الفقه في الزمان القديم كان متناولاً لعلم الحقيقة
وهي الالهيات من مباحث الذات والصفات وعلم الطريقة وهي مباحث المنجيات والمهلكات
وهي الامور التي تفوز بفعلها السعادة وتحصل بها النجاة من عذاب الآخرة والامور التي يهلك المرء بفعلها
في الآخرة وعلم الشريعة الظاهرة ومن ثمه عرفه ابو حنيفة بمعرفة النفس ما لها وما عليها

سمى كتابه في العقائد فقها اكبر فالمعرفة ادراك الجزئيات والمراد بما لها وما عليها ما تنتفع به النفس وما تتضرر به
في الدنيا والآخرة كما في قوله تعالى لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ وهي تتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان والتوحيد والنبوة المسمى بعلم الكلام والوجدانيات كالاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
الموسوم بعلم التصوف والعمليات كالعبادات الفرضية والمعاملات العرفية المعروفة بالفقه او المراد ما يجوز
لها وما يجب عليها او ما يجوز لها وما يحرم عليها قال في التلويح ان اقسام ما لها وما عليها اثنى عشر لان ما ياتي
به المكلف ان ساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان
تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة
التنزيه هذا على راى محمد رح بخلاف رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه
مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة
التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذوراً دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب
ما يشمل الفرض ايض لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام
على المكروه تحريماً والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل
اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثنا عشر والامور المذكورة من الواجب وغيره
وان كانت من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايض فيقال عدم مباشرة الحرام
واجب وعدم مباشرة الواجب حرام وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان
ترك الحرام مثلاً فعل الواجب بعينه وجعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب
والواجب مما يثاب عليه وفي التنزيل وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ
الْمَاْوٰى والجواب ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل واحد في كل لحظة مثوبات
كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع
في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس مما يثاب عليه وقال الله تعالى
لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ فالفقاهة في الدين انما تحصل باعتقاد العقائد الحقة وبانكار الاباطيل
وبعلم اعمال القلب واعمال الجوارح مما ينبغي ان يعمل او لا ينبغي حسب ما بينه الشارع بحيث يترتب عليه
غايته ثم لما تصدى قوم بالبحث عن العقائد وسموا العلم الكافل لذلك بالكلام وادرجوا فيه المسائل

اذا اضيف الاصل اى العلم فمن حمل الاصل على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم
مسائله لا مباديه اعلم ان الظاهر من الاصل اذا اضيف اى العلم انه بمعنى الدليل واما الراجح فلا معنى
له وكذا المستصحب واما المعنى اللغوى فيصح ارادته لكنه مجاز عرفى واما القاعدة فالاضافة ان تركت
على ظاهرها كان المعنى القواعد التى هى مسائل الفقه مثل ما يقال قواعد الصرف والنحو فلم يصلح هذا
المعنى منقولا عنه للمعنى اللقبى وان صرفت عن الظاهر وحملت على ماله نوع اختصاص بالفقه بكونه محتاجا
اليه فى استنباطه صلح منقولا عنه لكن فيه ارتكاب خلاف ما هو المتبادر ثم هذا العلم لذ اجمالية
للفقه اى لمسائله يحتاج اليها اى اى تلك الادلة الاجمالية الكلية عند تطبيق الادلة
التفصيلية اى الادلة الجزئية المختصة بمسئلة مسئلة من الفقه على احكامها اى احكام
تلك الادلة المثبتة لها وهى مسائل الفقه يعنى اذا استدل على مسئلة من مسائل الفقه بدليل تفصيلى
جزئى من الكتاب والسنة مثلا فيحتاج هذا الاستدلال الى دليل اجمالى كلى هو من اصول الفقه كقولنا
الزكوة واجبة وثبوت هذه المسئلة الفقهية لقوله تعالى واتوا الزكوة وهو دليل تفصيلى
جزئى مختص بتلك المسئلة فاذا اريد ان يطبق هذا الدليل التفصيلى على حكمه يقال الزكوة مامورة من
الله تعالى وكلما هو مامور من الله تعالى فهو واجب لان الامر للوجوب فهذه الكبرى
دليل اجمالى من مسائل اصول الفقه يحتاج اليه عند تطبيق الدليل التفصيلى على مسئلة فقهية وكما ان هذه
الكبرى من مسائل اصول الفقه كل ما يتوقف اتمامها عليه من مسائل علم الاصول ايضا وليس
نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم بل الفرق بين علم الاصول والميزان ما بينه بقوله
فان الدلائل التفصيلية مثل قوله تعالى اتوا الزكوة ولا تاكلوا الربوا بموادها وهى
ايتاء الزكوة وعدم اكل الربوا وصورها العارضة لتلك المواد من الهيأة الامرية من افراد
موضوع مسائل الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل
التفصيلية الموردة فى الحكمة بصورها فقط معروضة للمعقولات الثانية التى لا تعرض الا لما فى الذهن اما
موادها فقد تكون موجودة فى الخارج ايضا ويرد عليه ما افاده بعض الاعاظم بما محصله ان مسئلة الاصول
القائلة بان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب يعنى هيأة الامر وصورته للوجوب فليس
اتوا الزكوة بمادتها وصورتها فردا لموضوع هذه المسئلة انما فرديتها باعتبار الصورة فقط وكذا النهى

للتحريم لا يراد بها الا صيغة النهى وقد يقرر بان كل امر للوجوب وكل نهى للتحريم مسئلتان من الاصول واتوا الزكوة
ولا تاكلوا الربوا بمادتهما وصورتهما فردان لموضوع تينك المسئلتين وموجودتان فى الخارج فالامر والنهى
الموضوعان موجودان فى الخارج فعلم الاصول باحث عن احوال الموجودات الخارجية التى هى المعقولات
الاولى بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية وفيه انه لا يلزم من كون افراد الموضوع موجودة فى
الخارج وجود الموضوع فى الخارج وكونه معقولا اوليا الا ترى ان الانسان والحيوان والناطق من الموجودات
الخارجية مع انها من افراد النوع والجنس والفصل التى هى موضوعات مسائل المنطق ومعقولات ثانية
الا ان يقال الادلة التفصيلية بموادها وصورها موجودة فى الخارج بخلاف الانسان والحيوان والناطق
فانها فى الذهن مصاديق للنوع والجنس والفصل بحيث ينعقد منها قضية ذهنية فافهم ولما لم يكن المنطق
كالاصول لم يكن المنطق محتاجا للحكمة ولما لم يكن الاصول كالمنطق كان الاحتياج اليه باقيا بعد رعاية الاصول ايضا كما صرح به
فى الحاشية حيث قال اعلم انه اذا قلنا هذا مامور به وكل مامور به فهو واجب
فالصغرى ثبت بالدليل التفصيلى والكبرى من الاصول والكيفية العارضة لمجموع المقدمتين من المنطق فالاحتياج الى
المنطق فى اثبات المسئلة الفقهية باق بعد رعاية الاصول ايضا ضرورة ان الكيفية العارضة لمجموع المقدمتين
اللتين يحصل منهما هذه المسئلة من المنطق بخلاف الحكمة اذ بعد رعاية المنطق لا يحتاج الى شئ آخر فليس
نسبة الاصول الى الفقه نسبة المنطق الى الحكمة ان قلت هذا اى الاحتياج الى المنطق فى غير
القياس من الادلة الثلثة واضح واما فيه فلا لان البحث فى كل من الفنين اى الاصول
والمنطق انما هو من الكيفية القياسية فلا يحتاج فيه الى المنطق ضرورة ان كل مسئلة يحتاج
اليها فى القياس الفقهى من مسائل التمثيل مذكور فى ذلك البحث قلت هب ان الظاهر كذلك لكن
التحقيق ان المسئلة من الاصول ان كل ما ثبت بالقياس فهو حكم الله تعالى فيحصل القياس
هكذا هذا حكم الله تعالى لانه ثابت بالقياس وكل ما هو ثابت بالقياس فهو حكم الله تعالى فيحتاج فى
الكيفية العارضة لمجموع المقدمتين اى المنطق فتفكر انتهت والحق انه كما ان الدليل الذى
يورد فى الحكمة لاثبات مسائلها داخل تحت موضوع المنطق كذلك الدليل التفصيلى لمسئلة الفقه داخل
تحت موضوع مسئلة الاصول مثلا اذا قال الفقيه الصلوة واجبة لقوله تعالى اقيموا الصلوة فهذا
الدليل التفصيلى داخل تحت موضوع مسئلة الاصول فان الاصولى حين دلالته عليه بانه امر متعلق بالصلوة

شان خالق القوى والقدر كما زعم بعض الاعاظم حق فجاء ذلك الكتاب بفضل الله وتوفيقه كما ترى
في الحسن والاحتواء معدنا لجواهر التحقيقات ام بحر للآلي التدقيقات بل سحر لا يدرى انه اي
شيء حماذكره لكونه عديم المثل وسميته بالمسلم سلمه الله عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم اعطى
مالك الملكوت ان تاريخه من الهجرة المقدسة النبوية على هاجرها الف الف سلام وتحية مسلم الثبوت
الا الكتاب مرتب على مقدمة تفيد البصيرة في الشروع ومقالات في المبادي الكلامية والاحكامية
واللغوية واصول اربعة في المقاصد وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس قال بعض الاعاظم قوله
ظاهره يشعر بان الاصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وما ياتي من قوله اما الاصول فاربعة يابى عنه فانه يدل على ان الاصول هي المقاصد
ويمكن ان يقال المراد بالاصول طائفة من الكلام المتصفة بصفة المقصدية فالمراد بقوله فيما بعد اما
الاصول فاربعة ان تلك الاصول المتصفة بصفة المقصدية اربعة لان النكرة اذا اعيدت معرفة
فالثانية عين الاولى وخاتمة في الاجتهاد وما يتبعه كالتقليد اما المقدمة ففي حد اصول الفقه يحتمل ان
يراد بالحد مطلق التعريف الجامع المانع ويحتمل ان يراد به الحد الحقيقي لان العلوم ماهيات اعتبارية فما اعتبر
داخلا فيها يكون ذاتيا لها وما اعتبر خارجا عنها يكون عرضيا لها وموضوعه الذي يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية العارضة له لذاته او لما يساويه وفائدته المرتبة عليه وذلك لانه اذا لم يعرف فائدة العلم
يكون طلبه عبثا والجد فيه لغوا وليعلم ان ههنا اربعة الفاظ متقاربة المعنى الغاية والفائدة والغرض والعلة
الغائية اما الاولان فمتحدان ذاتا متغايران اعتبارا بان الاول من حيث انه على طرف الفعل
والثاني من حيث الترتب عليه ولا يلاحظ في شيء منهما كونه باعثا للفاعل على الفعل واما الاخيران
فيلاحظ فيهما الباعثية وفي الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار مثل الاولين اذ الاول بالقياس
الى الفاعل والثاني بالقياس الى الفعل فان التاديب علة غائية للضرب غرض للضارب
اما حد اصول مضافا فالاصل لغة ما يبتني عليه غيره اما ابتناء حسيا كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء
المسئلة على الدليل او عرفيا كابتناء المجاز على الحقيقة واصطلاحا الراجح كما يقال الحقيقة اصل بالنسبة الى
المجاز والكتاب اصل بالنسبة الى القياس والمستصحب للشيء حاله الذي كان عليه قبل حاله
الطاري كما يقال طهارة الماء اصل بالنسبة الى النجاسة الطارية والقاعدة كما يقال الفاعل

مرفوع اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اصل هذه المسئلة الكتاب والسنة اعلم ان هذه المعاني الاربعة وان كانت
مجازات لغوية لكنها حقائق اصطلاحية ولفظ الاصل مشترك بينها فارادة احد هذه المعاني بالتعيين لا يجوز الا بالقرينة كما هو
شان المشترك ثم ارادة الدليل صارت معروفة حين اضافته الى العلم حتى افيد في
شرح مختصر الاصول انه اذا اضيف لفظ الاصل الى العلم فالمراد دليله فاضافته الى العلم
قرينة عرفية على ارادة الدليل منه واورد ههنا بوجوه منها انه اذا جعل الاصل منقولا الى الدليل ثم نقل
الى العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه يلزم النقل مرتين واجيب عنه بانه لا قباحة في النقل
مرتين سواء كان في اصطلاح واحد او في اصطلاحين والحق ما قال المفيد بعد تلك الافادة انه لو
حمل الاصل على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه ليشمل الاقسام ولم يحتج الى النقل
ومحصله انه لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى العلم بالقواعد المذكورة بل يجوز ان
يجعل اصول الفقه بمعنى ما يبتني عليه الفقه ويستند اليه ويكون شاملا لمباحث الادلة والاجتهاد والترجيح
لاشتراكها في ابتناء الفقه عليها وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم من ان الاصل اذا اضيف
الى العلم فالمراد دليله لا لان لفظ الاصل مستعمل بمعنى الدليل بل لفظ الاصل مستعمل في معناه واذا
اضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فبهذا الوجه يراد بها الدليل لا بالوجه الاول
كما هو ظاهر كلام المص والمفيد مبني على عدم رجوعه الى كلام المفيد ومنها ما اشار اليه في الحاشية
بقوله ان قيل وضع الاضافة نوعي يعني ان الواضع وضع نوع الاضافة لمعنا ما لا لافراده ولا بد فيه
من مناسبة ما بين الاصل وبين ما يضاف هو اليه ولا حاجة الى اعتبار مناسبة مخصوصة فيها الا
ما اذا كان الوضع شخصيا اذ ح لا بد من المناسبة المخصوصة وهي الجزئية مثلا واذا كان كذلك
فلو حمل الاصل على القاعدة لا يحتاج فيه اذ لا نظر ح في الوضع الى خصوص مضاف دون مضاف فلا وجه
للحكم بان الاصل اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله لا قواعده ضرورة ان مطلق المناسبة والعلاقة
متحققة بين الاصول والفقه قطعا وهذا القدر كاف لصحة حمل الاصل على القاعدة قلنا في الجواب
نعم الامر كذلك لكن الاضافة اي اضافة الاصول الى الفقه مرجحة عرفا لارادة الدليل من الاصل
ولو اريد به القاعدة يتبادر بحسب العرف الكلية والجزئية اي كانه اي العرف منع استعمال لفظ الاصل مضافا
الى العلم الا بمعنى الدليل ولا مشاحة فيه انتهت واذا ثبت ان العرف مانع عن ارادة غير الدليل

مجاز فی الامر والنہی لان امر ہم وکذا نہیہم انما ہو ماجاز تک اعنی المبادی والاسباب بیدالیک ونواصی
المقاصد مقبوضة لک متوجہة الیک وفی بعض النسخ مفوضة الیک فلا حاجة الی التضمین وفیہ ایماء الی
انہ لا تاثیر للمبادی فی المقاصد حقیقةً کما ہو مذہب اہل الحق فانت المستعان وعلیک التکلان
وذلک لان العالم بنقیرہ وقطمیرہ مستند الیک اولاً وبالذات وانما الاسباب من قبیل الشرائط
والروابط فانت المستعان فی مہمات الامور فکیف یجوز التوکل علی غیرک والصلوٰة والسلام
علی سیدنا محمد المتمم للحکم الحکم جمع حکمة وہی عبارة عن ادراک احوال الموجودات علی ما ہی علیہ فی
نفس الامر بقدر الطاقة البشریة وہی تنقسم الی نظریة اعنی الاعتقادیات وعملیة اعنی الاخلاق المرضیة
والاعمال الصالحة وقد تممہا اللہ تعالیٰ لاجل نبینا ومولانا محمد صلی اللہ علیہ وسلم والانبیاء السابقون
وان اوتیت لہم الحکمة لکنہا لم تکن تامة کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثت لاتمم مکارم
الاخلاق والاسناد الیہ علیہ السلام مع ان المتمم ہو اللہ تعالیٰ اسناد الی السبب مجازاً
بالطریق الاعم ای الوسط والمراد بہ شریعة صلی اللہ علیہ وسلم لانہا متوسطة بین الافراط والتفریط
المبعوث بجوامع الکلم لافہام الامم المراد بجوامع الکلم الکلمات الجامعة لانواع الاحکام وہو
القرآن العظیم والافہام جمع فہم ولو کان مصدراً کما ظن لقال لافہام الامم وعلی آلہ واصحابہ
الذین ہم اولو العقول لاسیما الاربعة الاصول یعنی الخلفاء الراشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اما بعد فیقول
الشکور الصبور محب اللہ ابن عبد الشکور المراد بالشکور الاول الشاکر مجازاً وانما اختارہ لیحصل التجنیس مع الشکور
الثانی وبالصبور الصابر وانما اختارہ رعایة للسجع والشکور الثانی من اسماء اللہ الحسنیٰ ومعناہ المجازی
علی الشکر لان جزاء الشکر یسمی شکراً لکونہ واقعاً فی مقابلتہ کما انہ یسمی جزاء السیئة سیئة وقیل
معناہ المثیب علی القلیل من الطاعة الکثیر من النعمة لانہ بالعمل فی ایام معدودة یثیب نعیم الجنة ابداً
وعلی التقدیرین یرجع الی صفة فعلیة وقیل معناہ المثنی علی من اطاعہ من عبادہ ونعم ما قال الامام الغزالی
ان کان الذی اخذ فاثنی شکوراً فالذی اعطی فاثنی احق ان یکون شکوراً وح یرجع الی
صفة کلامیة بلغہ اللہ تعالیٰ من التبلیغ الی ذروة الکمال ورقاہ عن حضیض النقال الی قلة
الحال ان السعادة للانسان باستکمال النفس بالعلوم الحقیقیة الیقینیة والسعادة التی ہی متعلق
النفس اعنی البدن وہو بالاعمال الصالحة المرضیة وذلک الاستکمال انما یحصل بالتحقیق ای

الصیرورة علی الیقین والتخلق بالاعمال الصالحة وہما انما یحصلان بالتفقہ فی الدین الذی ہو الاسلام
والتفقہ العلم بالشیٔ والفہم لہ غلب علی علم الدین وہو الاسلام بشرفہ والتبحر بمواقف الحق والیقین التبحر
التعمق وتعدیتہ بالباء لتضمنہ معنی الوقوف والسلوک فی ہذا الوادی الذی ہو التفقہ انما یتاتی بتحصیل المبادی
اعلم ان المقصود فی العلوم الاسلامیة انما ہو الکلام والفقہ ولہما مبادی یتوقفان علیہما فالتفقہ المذکور
انما یتاتی بتحصیل المبادی ویتوقف علیہا التوقف الکلام والفقہ علیہا ومنہا ای من تلک المبادی علم
اصول الاحکام فہو من اجل علوم الاسلام قال بعض الاعاظم فان اجل العلوم الاسلامیة الکلام
والفقہ ومبادیہما والاصول من بعضہا البتة وانت تعلم ان علم اصول الاحکام وان کان من مبادی
الفقہ الا ان لشدة احتیاج الفقہ الی علم اصول الاحکام ولعظمة شان الاصول الثلثة منہا فی الاسلام
ولکثرة مباحثہا من مبادی الکلام والاحکام والمبادی اللغویة جعل علماً علیحدة ولم یجعل جزءاً من الفقہ
فہو من اجل علوم الاسلام ایضاً کالفقہ وکذلک الکلام ایضاً من اجل علوم الاسلام بل ہو راسہا ورئیسہا
کما حققناہ فی شرح تہذیب الکلام واما مبادی الکلام التی جعلہا المتاخرون جزءاً منہا من
المباحث المنطقیة والامور العامة والجواہر والاعراض فلیست من العلوم الاسلامیة فضلاً عن ان
یکون من اجلہا فالقول بان مبادی الکلام ایضاً من اجل العلوم الاسلامیة کما یشعر بہ کلامہ ق
لیس علی ما ینبغی الف فی مدحہ خطب وصنف فی قواعدہ کتب وکنت صرفت بعض عمری فی تحصیل
مطالبہ ووکلت نظری علی تحقیق مآربہ فلم یحتجب عنی حقیقة ولم یخف علی دقیقة من دقائق ہذا العلم وفیہ
کما قیل تجاوز عن الحد فی العجب بنفسہ کما لا یخفی ثم لامرما ای عظیم اردت ان احرر فیہ سفراً وافیاً و
کتاباً کافیاً یجمع ذلک الکتاب ای الفروع اصولاً والی المشروع معقولاً الظاہر ضم الفروع الی
الاصول لا عکسہ الا ان یقال المعنی انہ یجمع اصولاً مضمومة الیہا الفروع ویجمع دلیلاً عقلیاً مضموماً الی
الحکم المشروع والباعث علی ہذا التحمل رعایة السجع وتعدیتہ لفظ الجمع بالی لتضمنہ معنی الضم ویحتوی
ذلک الکتاب علی طریقی الحنفیة والشافعیة لان طریقہما ادق واتقن من طریق غیرہما ولا یمیل میلاً ما
عن الواقعیة لعل الغرض ان ہذا الکتاب یشتمل علی طریقی الحنفیة والشافعیة بان ذکر فیہ ما ہو طریقہما
فی الواقع بلا تغیر وتصرف اصلاً الا ان ہذا الکتاب یشتمل علی ما ہو الحق الحقیق بالقبول فی الواقع
ولا یمیل عما ہو الحق فی نفس الامر اصلاً حتی یرد علیہ ان ہذہ المعرفة لیس فی قدرة البشر وانما ہو



الحمد لله خالق الارض والسماء المتوحد بالسمو والسناء معطي الآلاء لمن دعاه عند الاضطرار والابتلاء رازق المكونات في شقوق الصخور وقعور الدماء والصلوة والسلام على سيد الرسل والانبياء شافع المذنبين يوم الجزاء وعلى آله الكرماء واصحابه الاشداء الرحماء اما بعد فيقول العبد المفتاق الى رحمة الله الغني الهادي محمد عبد الحق العمري الخيرآبادي عامله الله بفضله البادي في العواقب والمبادي ان الكتاب الموسوم بالمسلم في الاصول لما كان معركة لآراء الفحول وكان اكباد الطلاب وصدور الاصحاب ظامية الى منهله مشتاقة الى اقتياده لمتاعه الى مشرعه مفتاقة الى ارتياده جاؤني حصرت صدورهم واخذوا يلتمسون مني ان ابدي لهم استباكه وشركه واملكهم استباكه وشركه واشرحه شرحا يحوي الفوائد والخصه تلخيصا ينفي الزوائد مكانوا يلحون ويقترحون وزنادا لتلمس يقتدحون علما منهم بان عندي صبابة من اقداحه ووفور سهم من قداحه واعتذرت بان العلم قد خبت ناره وذهبت آثاره واست المدارس دوارس قد اذهب ما ثمارها رياح عاصفة واسلب صفائها زعازع قاصفة تقطع عين سائرها وتفطر صدر زائرها قد عفتها الديم من الامطار ونسجها نكباء النكبة ودبور الادبار ترى صفايح الصحف منتشرة في صنع وصحيف او متصرفة فيها بالتحريف والتصحيف وما اصعب الامر على اهليه وطالبيه وحملته ومنتحليه فبات العالمون في طخاء وطرب والجاهلون في رخاء وطرب الفضلاء في مترية وترح والجهلاء في متاربة وفرح لكني لما رأيتهم راكبين في الطلب اعجاز الابل وانهم لا ينتهون بالاعذار والحيل عملت الكتاب وميزت القشر عن اللباب وخدمت بها حضرة من هو غرة بيت الامارة ودرة صدف المعدلة والرافة الشجر الطوبى من حديقة الابهة والجلال والسدرة المنتهى في روضة العظمة والاقبال الممدوح بلسان العبد والحر اعني النواب محمد حامد علي خان بهادر ادام الله اقباله وملكه واجرى في بحار الفضل فلكه فان هبت عليه قبول القبول فهو غاية المقصود ونهاية المامول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل الآيات وارسل البينات يحتمل ان يراد بالآيات آيات القرآن بقرينة التنزيل ويحتمل ان يراد بها العلامات الدالة على وجوده تعالى وعلمه وقدرته وهي المصنوعات وكذا البينات يحتمل ان يراد بها الآيات المحكمة الواضحة التي لا تحتمل التاويل ويحتمل ان يراد بها الدلائل الدالة على وجوده تعالى وعلمه وقدرته فتكون القرينة الثانية توضيحا للاولى ويحتمل ان يراد بها المعجزات الظاهرة الدالة على حقية نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فطلع الدين وطلع اليقين بحقية الاسلام وبطلان ما عداه ولما كان انارة اليقين متفرعا على البينات المثبتة لنبوة النبي الحاكم بحقية الاسلام وبطلان الكفر فرع بالفاء ربنا لك الحقيقة حقا كما لا وقدامة لانك الموجود بنفسك وكل ممن سواك مجاز في الموجودية وذلك لان الممكن في حد ذاته مصداق للعدم لا بمعنى ان ذاته يقتضي العدم والا لصير ممتنعا ولا بمعنى كونه اولى لذاته لانتفاء الاولوية الذاتية كما ثبت في محله بل بمعنى انه لا حاجة بعدم الى شيء بل عدم علة الوجود كاف لعدمه وتاثير عدم العلة في عدم المعلول عبارة عن عدم تاثيرها في الوجود والموجود حقيقة وبالذات هو الواجب سبحانه وهو واحد شخصي وغيره موجود بمعنى انه منسوب اليه واطلاق الموجود على غيره كاطلاق المشمس على الماء المتسخن بالشمس من غير قيام مهابه ومن ثمة قيل الممكن هالك في حد ذاته وان ليس الموجود الا الله تعالى لانه هالك في وقت من الاوقات ق لك الامر تحقيقا لانك مالك كل امر وان لك الامر على سبيل الاستعلاء لان العلو والمجد لك لا لغيرك وكل ممن سواك مجاز في تملك بعض الامور وذلك لان الله تعالى مالك جميع الممكنات لكنه بفضله ورحمته جعل بعض الاشياء ملكا لبعض عباده وبعد فناء العباد طرا يعود تملك الاشياء اليه كما قال عز من قائل لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ويمكن ان يقال معناه كل من سواك من اولي الامر

ما شاء الله لا قوة الا بالله

الحمد لله ذي الملك والملكوت الذي وفقنا على طبع الكتاب

شرح مسلم الثبوت

مع

شرح جملة المنهيات

للامام المحقق والحبر المدقق مولانا محمد عبد الحق العمري الخيرابادي سبغ عليه [illegible]

طبع في المطبع الانتظامي كانفور



